LIBRARY OF PRINCETON
MAY 22 1956
THEOLOGICAL SEMINARY

PER BR 140 .R42 v.25-26

Revue de l'Orient chr etien

LIB... MAY 22 1956 THEOLOGICAL SEMINA...

REVUE

DE

L'ORIENT CHRÉTIEN

DIRIGÉE

Par R. GRAFFIN

TROISIÈME SÉRIE

Tome V (XXV)

25e volume. — 1925-1926

LA CONQUÊTE DES ÉTATS NESTORIENS
DE L'ASIE CENTRALE PAR LES SHIÏTES.
LES INFLUENCES CHRÉTIENNE ET BOUDDHIQUE DANS LE DOGME ISLAMIQUE.

Si l'on en croyait Tabari, dont le récit a été copié par Ibn al-Athir, les Musulmans se seraient emparés de Kashghar en l'année 96 de l'hégire (715), et auraient ainsi annexé le fond du Tarim aux domaines du Khalifat. Les Orientalistes en ont tiré cette conclusion que, du jour où les drapeaux de l'Islam flottèrent sur les remparts de la cité chinoise, instantanément, sans aucun délai, en quelques heures, toute l'Asie Centrale, du Pamir aux frontières de l'empire Thang, renonça au Bouddhisme et au Christianisme, pour embrasser la foi des conquérants (1). Il est inutile de s'attarder à la discussion d'une semblable erreur, qui méconnaît les lois de la routine humaine et les faits les plus connus de l'histoire de l'Extrême-Orient (2).

(1) Les Chinois professent une opinion aussi erronée, en affirmant que les populations du Turkestan, dans le principe, furent bouddhistes, qu'elles commencèrent à embrasser l'Islamisme sous les Thang, qu'elles étaient devenues entièrement musulmanes à l'époque des Mongols; cette doctrine est trop absolue; la conversion, sous le règne de Dharmashri, fut loin d'être totale et définitive; même dans l'Inde, où il fut âprement combattu, et pourchassé sans pitié, par le Brahmanisme, qui convenait beaucoup mieux que lui à la mentalité des Hindous, ce fut seulement au XIIIe siècle que le Bouddhisme disparut devant la conquête musulmane; encore serait-il plus exact, plus conforme à la réalité historique, de dire que ses restes se syncrétisèrent avec les doctrines et les dogmes du Tantrisme. Le nom de l'empereur Décius se lit en 250 dans une inscription hiéroglyphique; le culte des hiérophantes survécut durant des siècles à la conversion de l'Égypte à la religion chrétienne; il se réfugia dans le Sud de la vallée du Nil: au VIe siècle, il était encore vivant à Philae, avec ses prêtres qui n'avaient pas oublié la signification traditionnelle des livres de l'Égypte des Pharaons; il ne disparut visiblement qu'au commencement du VIIe siècle, devant l'Islam; mais la connaissance de la langue et du système graphique ne s'éteignit point à cette époque, comme on le voit par les notions élémentaires qu'on en trouve encore dans les livres arabes.

(2) Les caractères chinois qui figurent dans ce travail ont été obligeamment prêtés par l'Imprimerie nationale.

*
* *

En l'année 96 (715), dit Tabari, d'après le récit d'un certain 'Ali ibn Mohammad, Kotaïba ibn Mouslim mit sa famille à l'abri dans Samarkand qu'il avait conquise en 712 (1), par suite de la crainte qu'il éprouvait de la part de Solaïman, fils d''Abd al-Malik, frère du khalife al-Walid; il chargea ensuite l'un de ses affranchis, lequel portait le surnom d'al-Khwarizmi, de faire toutes les opérations nécessaires à la traversée du Fleuve (l'Oxus), et il se rendit à Farghana. Il s'y apprêta à marcher sur Kashghar, qui est la ville la plus occidentale de l'Asie Centrale وهى ادنى مدائن الصين; ce fut à Farghana (2) qu'il apprit la mort du khalife omayyade al-Walid.

(1) Tabari, édition du Caire, t. VIII, pp. 99-101; Ibn al-Athir, édition Tornberg, t. V, p. 1.

(2) Farghana, dit Yakout al-Hamawi, dans le *Mo'djam al-bouldan*, t. III, pp. 878 ssq., est le nom d'une ville et d'un vaste pays dans la Transoxiane; cette ville est située sur la frontière du pays de Turkistan, dans la partie de la Transoxiane qui est voisine (du pays) des Ephtalites, vers l'Orient, à la droite du chemin qui conduit dans le pays turk, à cinquante farsakhs de Samarkand; on y comptait quarante mosquées, et Khodjand dépendait du district dont cette ville de Farghana était la capitale. Farghana n'est autre que la cité moderne de Khokand, entre Khodjand et Namangan, à 225 kilomètres environ de Samarkand, ce qui représente bien les cinquante farsakhs qui, d'après Yakout al-Hamawi, la séparaient de Samarkand; Ibn al-Fakih prétend que cette ville fut fondée par Khosrau Anoushirwan, qui la nomma Azharkhana; Istakhri dit que Farghana est un district où se trouvent beaucoup de villes et de villages, dont la capitale était Akhsikath; Khokand, Andidjan, Marghilan ou Marghinan, Ouzkant, « la ville fondée par les Ghouz », faisaient partie de cette contrée de l'Iran oriental; Shihab ad-Din al-'Omari, dans le *Masalik al-absar* (*Notices et Extraits*, XIII, 234, 260), dit que la grande province de Farghana comprenait Marghinan, Andigan (= Andidjan), Oush, Ouzkand; sa capitale, au commencement du XIVe siècle, était Akhsikath, sur les bords du Saïhoun, ou fleuve de Shash, autrement dit du Syr-Daria, un peu au Nord, à environ un farsakh, des montagnes; d'après Yakout, les coordonnées de cette ville sont L 94°, λ 37° 30′; ramenée aux coordonnées de Paris, la latitude de 94° à partir des Canaries, soit 74° à l'origine de Paris, place Akhsikath à Narynsk, sur le Narin-ghol, mais l'on sait qu'il ne faut pas attribuer une valeur absolue à ces indications géodésiques, lesquelles sont souvent données par Yakout sous une forme erronée. Baber, qui connaissait bien le pays, situe Akhsikath à neuf *yighadj* dans l'Ouest d'Andidjan, sur le Saïhoun = Syr-Daria (page 5), en un point du 71° méridien oriental de Paris, au pied, en effet, des montagnes du Tchoumghal Tagh, à deux cents kilomètres environ de Khokand, par le fleuve. Le fleuve dont parle Tabari est l'Oxus, l'Amou-Daria, qui coule au Sud, et dans une direction presque parallèle

Le récit de la prétendue conquête de Kashghar se présente dans Tabari sous les espèces de deux narrations très différentes, qu'il importe de discriminer, ce que le texte du *Kamil fil-ta'rikh* d'Ibn al-Athir ne permet point de faire : « 'Ali ibn Mohammad, dit Tabari, dans le premier aspect de cette légende, rapporte qu'Abou Mikhnaf a raconté, le tenant de son père, ceci : Kotaïba envoya Kathir, fils d'un tel, à Kashghar; ce personnage y fit quelques prisonniers, auxquels il mit des carcans, de ceux qu'Allah livra aux mains de Kotaïba; puis, Kotaïba battit en retraite, et ce fut alors que ses troupes apprirent la mort d'al-Walid (1). » Les choses se passèrent tout autrement, si l'on en croit la seconde version, que 'Ali ibn Mohammad rapporte d'après le récit de Yahya ibn Zakaria al-Hamdani, selon ce que lui racontèrent plusieurs shaïkhs du Khorasan, et al-Hakam ibn Osman : « Yahya ibn Zakaria al-Hamdani, dit spécialement 'Ali ibn Mohammad, a rapporté ceci : un shaïkh du Khorasan m'a raconté que Kotaïba s'avança très loin, jusqu'à ce qu'il s'approchât de la Chine. Il a dit, le roi de la Chine lui écrivit : « Envoie vers nous un homme « choisi parmi les nobles de votre nation, pour qu'il nous ap-

au Syr-Daria, qui traverse le Soghd, l'ancienne Soghdiane. Syr est la réduction du perse Suguda, nom de la satrapie achéménide de Soghdiane, lequel se retrouve dans Σεκυδιανός (Ctésias, *De Rebus persicis*, 15, 46), qui est dans l'Avesta Sughdha; à cette forme, qui est un nominatif masculin, correspondait un féminin *Sugudî, de même qu'au mot zend Sughdha correspondait une forme féminine *Sughdhî; ces noms féminins de la province de Soghdiane ne se sont pas conservés dans les textes; le premier se retrouve dans Σεκυδιανός (Ctésias, *De Rebus persicis*, 45, 46), qui est *Sugudyâna; *Sughdhi est le thème du nom grec de la satrapie, Σογδιανή, qui est *Sughdhyânâ, ou *Sug(u)dyânâ, et dans Σογδιανός, doublet de Σεκυδιανός, qui est *Sughdhyâna, ou Sug(u)dyâna. Suguda est devenu Syr par le changement de *d* en *r*, ce qui est un phénomène normal de la phonétique du persan d'Asie Centrale, de *g* en *y*, dont il serait facile de citer de nombreux exemples. Kotaïba, ou le détachement qu'il envoya sur Kashghar, marcha dans la direction de cette ville par la route Marghilan-Andidjan-Oush, qui est celle que suivent les Musulmans, commandés par les 'Alides, dans le récit de l'expédition de l'imam Mohammad Ghazali; ce n'est donc pas en partant de Farghana-Khokand que Kotaïba traversa le Grand Fleuve, puisque Farghana-Khokand est entre le fleuve et Kashghar; il franchit l'Oxus avant d'arriver à Farghana, venant probablement de Tashkant.

(1) بعث قتيبة كثير بن فلان الى كاشغر فسبى منها سبيا فختم اعناقهم مما أفاء الله على قتيبة ثم رجع قتيبة وجاءهم موت الوالد, page 106.

« prenne qui vous êtes, pour que nous l'interrogions sur votre « religion (1). » Kotaïba choisit dans les rangs de son armée

(1) حدثني شيخ من اهل خراسان قال وغل قتيبة حتى قرب من الصين قال فكتب اليه ملك الصين ان ابعث الينا رجلا من اشراف من معكم يخبرنا عنكم ونسائله من دينكم, page 100. Il est impossible de déterminer d'une façon précise et certaine ce que le shaïkh du Khorasan, autorité dernière de Tabari, entend par Sin; Sin peut être la Chine proprement dite, l'empire des Thang; ce mot peut également désigner le royaume des Ouïghours, ou même toute l'Asie Centrale, à l'Ouest de l'Ouïghourie, jusqu'à Kashghar, les plaines dans lesquelles erraient les clans des Turks; il est certain que les Musulmans, tout à la fin du xe siècle, en 980, avaient pleine conscience que Sin peut désigner le pays qui s'étend des frontières du Céleste Empire aux marches de l'Iran, et que, comme dans l'Antiquité, Sin = Σήρ est tantôt la Chine, tantôt l'Asie Centrale (*les Peintures des Manuscrits orientaux de la Bibliothèque nationale*, 1914-1920, page 191). En 713, d'ailleurs, il est hors de doute que la Chine, exactement comme aujourd'hui, commençait à Kashghar, et que c'était véritablement entrer en Chine que de passer les monts Thian-shan; le Céleste Empire, sous le règne des Thang, avait bien d'autres prétentions, et la Chine considérait comme ses vassaux tous les souverains des villes de la Transoxiane. Ce statut, cette conception de l'étendue de la souveraineté du Fils du Ciel, remontaient à une date lointaine du Ier siècle avant J.-C., lorsque sous le règne de Wou Ti des Han, le général Li Koang-li fit la conquête de la Soghdiane, et l'annexa aux possessions de son maître. Les chroniques chinoises racontent qu'en 122 av. J.-C., Wou Ti envoya le célèbre Tchang Khien en ambassade chez les Yué-tchi, pour attirer ces clans dans son alliance; l'officier céleste arriva dans le royaume de Soghdiane, laquelle, à cette date, tournée par les Sakas, était restée un domaine purement grec, et portait encore le nom hellénique de οἱ ἄνω Ἴαονες « les Grecs de l'intérieur des terres, des hautes terres », dont le chinois 大宛 Tai-yuan est, suivant l'habitude, une forme, moitié traduction, avec 大 tai = ἄνω, moitié transcription avec 宛 yuan, rendant Ἰάων, qui est le nom des Grecs dans la littérature indienne, Yavana, celui des Ioniens dans les inscriptions des Achéménides, Yauna. Les gens de la Soghdiane fournirent à Tchang Khien les moyens de parvenir à Samarkand, d'où on le fit passer dans le Farghana, chez les Yué-tchi; à son retour, au bout de treize années d'absence, Tchang Khien parla longuement à l'empereur des merveilles que recélait le royaume grec de Soghdiane, ce qui détermina Wou Ti à renvoyer son ambassadeur dans les contrées lointaines de l'Occident, et celui-ci établit des relations officielles entre la Cour Céleste, les contrées de la Transoxiane, Samarkand, et le fond du Tarim. C'est à partir de cette époque que date la continuité des relations diplomatiques et des rapports officiels de l'empire chinois avec les pays du couchant; mais il n'y a point à douter qu'avant cette date, il y eut entre ces deux mondes des relations certaines, comme le montrent l'histoire de Hsi-wang-mou, et le fait qu'Ézéchiel, au VIe siècle, parle des סינים Sin-im, qui ne peuvent être que les Chinois, les Saêna de l'Avesta, *Séna en perse, ce qui est le pluriel de Sin, qui transcrit admirablement le chinois Thsin. En réduisant la légende de Hsi-wang-mou, comme le fait le

douze hommes, auxquels il donna comme chef Hobaïra ibn al-Mashmaradj al-Kilabi, qui possédait une faconde extraor-

R. P. Wieger, ce qui me semble notoirement insuffisant (voir la *Revue de l'Orient Chrétien* de 1909 et 1910), à une ambassade envoyée à la cour de Mou Wang par un prince turk du Tarim occidental, il n'en reste pas moins établi qu'elle trahit, vers l'an mil avant notre ère, des rapports évidents entre les princes chinois et les peuples qui vivaient à l'est de l'Iran. Il n'est pas impossible d'ailleurs que l'effroyable anarchie dans laquelle tomba la Chine des Tchéou, en 209 avant J.-C., n'ait interrompu les relations de l'empire avec l'Ouest, qu'elle n'en ait fait perdre jusqu'au souvenir, que Tchang Khien, à la fin du second siècle, n'ait fait renaître un statut dont personne, parmi ses contemporains, n'avait plus connaissance, en grande partie parce qu'il reposait surtout sur des rapports commerciaux et des voyages de marchands, dont l'histoire politique du royaume de Thsin, qui est devenue l'histoire chinoise, ne tenait pas, et n'avait pas à tenir compte. Tchang Khien, entre autres merveilles, rapporta de Soghdiane la vigne, dont il apprit aux Chinois à faire le vin, et il fit à Wou Ti un tel éloge des chevaux soghdiens que ce prince envoya des caravanes avec la mission de lui en ramener; mais, en 104, ses ambassadeurs revinrent, et lui apprirent que les gens de Eul-shi (ou Ni-shi) = Ouratipa avaient bien des chevaux magnifiques, mais qu'ils ne voulaient pas les vendre; piqué au jeu, Wou Ti fit partir un officier avec 1000 lingots d'or et un cheval en or, pour en acheter à n'importe quel prix au roi du pays; le roi grec, dit l'histoire chinoise, n'y voulut point consentir 宛王不肯 : l'officier de Wou Ti se fâcha tout rouge, et remporta son cheval d'or 金馬, tandis que les nobles grecs envoyaient au prince de la forteresse de Yuk = Oush, à la frontière orientale, l'ordre de se saisir de sa personne et de le mettre à mort 宛貴人令其東邊郁成王遮殺. Furieux, pour se venger, Wou Ti décida la conquête du royaume de Soghdiane; Li Koang-li fut mis à la tête de l'expédition; battu une première fois devant Oush, en 103, le général chinois s'empara d'Ouratipa, en 102; il la fit détruire en vindicte de l'assassinat de l'ambassadeur impérial, et il ramena mille chevaux soghdiens à son maître. En même temps, comme résultat de ces événements, Wou Ti fit construire en Asie Centrale, jusque vers Kutché et Aksou, des postes militaires qui réduisirent tout le pays à sa dépendance. Les princes de l'Asie Centrale, ennemis jurés des Sassanides, et en général de tout ce qui était occidental, réclamaient eux-mêmes la suzeraineté, le protectorat, de l'empereur jaune qui régnait à Tchhang-gan. En 631, Khang, l'ancienne Khang-kiu, Samarkand, dont les rois étaient des Yuétchi, c'est-à-dire des Turks, des Gotz, dont les habitants étaient bouddhistes et mazdéens, demanda son annexion aux domaines du Fils du Ciel (Wieger, *Textes historiques*, 1568); Thaï Tsoung déclina l'honneur; les Thang étaient loin d'avoir la puissance militaire des Han dans ces provinces occidentales; il allégua que Samarkand était bien loin; le fait n'empêche que les peuples d'au delà de l'Oxus, jusqu'aux plaines de l'Asie Centrale, dans leur haine séculaire contre l'Iran, préféraient la Cour chinoise à Ctésiphon. Le roi de Perse, il faut bien le reconnaître, avait commis la maladresse insigne d'aller installer sa capitale sur les ruines de Babylone, de continuer la monarchie chaldéenne aux lieux mêmes où elle était tombée sous les coups de Cyrus et de l'armée

dinaire. Il les équipa magnifiquement, et il les envoya ainsi au roi de la Chine. Tabari parle longuement de la conduite étrange

iranienne, de se faire souverain occidental, de se désintéresser ainsi entièrement du sort des cités de l'Extrême-Orient, sur lesquelles avaient régné les princes achéménides, alors que, par une contradiction flagrante, il réclamait la possession de la Soghdiane et des marches du Djamboudwipa.

C'est un fait certain qu'en 635, les ambassadeurs de Kashghar, de Gharbanda = Tash-kourghan, de Koukiyar, s'en vinrent présenter à Thaï Tsoung les hommages de leur maître, et ces missions introduisirent le Nestorianisme dans le Céleste Empire. En 640, l'empereur annexa Kao-tchhang = Gutchen, qui, sous le nom de Hsi-tchéou, devint la capitale des possessions chinoises de l'Asie Centrale, laquelle s'étendait jusqu'à la ville de Karashahr. En 657, sous le règne de Kao Tsoung, tout le territoire des Turks occidentaux, les vallées des fleuves Ili et Syr-Daria (Yaxartes), Tashkant, Khodjand, fut, pour un temps, annexé aux domaines du Céleste Empire, tandis que Sou Ting-fang allait capturer dans le royaume de Tashkant 石國 le khaghan des Turks, qui avait pris la fuite devant lui, et s'était sauvé de Toghmakh; l'année suivante, la capitale de la terre d'empire d'Asie Centrale fut transférée de Gutchen à Kutché, à six cents kilomètres dans l'Occident, et en 661, tout le Tarim fut définitivement annexé aux possessions du Fils du Ciel, sous les espèces de huit *fou* et de soixante-seize *tchéou*, avec Khotan, Yarkand, Kashghar, que les Tibétains lui enlevèrent en 670, ainsi que Kutché, la capitale des gouvernements de l'Asie Centrale. En 700, les Tibétains furent battus par les Chinois, et ils demandèrent la paix, qui fut signée deux années plus tard.

Il n'en reste pas moins certain qu'en 715, en cette même année de la prétendue conquête de Kashghar par les Musulmans, les Chinois avaient rétabli leur autorité sur les districts occidentaux de l'Asie Centrale, puisque, à cette date, Kouo Khien-koan était résident à Kutché, et fit soumettre par Tchang Hiao-soung huit royaumes de l'Asie Centrale, qui refusaient de reconnaître l'autorité du Fils du Ciel.

Sur ces entrefaites, les Tibétains pénétrèrent dans le royaume de Farghana, qui avait marqué la limite extrême de la conquête arabe; le roi du pays, convaincu que les Musulmans ne disposaient point de forces suffisantes pour arrêter les envahisseurs, s'enfuit à Kutché demander aide et secours au résident chinois; ce dignitaire lui envoya une armée de dix mille hommes originaires de l'Asie Centrale, encadrés par des officiers chinois, sous le commandement de Tchang Hiao-soung, qui pénétra dans les vallées du Yaxartes et de l'Oxus, s'empara de cent villes, et menaça les Musulmans sur leurs positions précaires. Si bien, qu'en 719, Toghshada, roi de Boukhara, Narayana, roi de Koumiz, Ghourak, prince de Samarkand, tous les trois bouddhistes, envoyèrent demander au Fils du Ciel une aide militaire, qui leur permît de se débarrasser des conquérants venus de l'Ouest, tandis que Tish, roi de Tchaghanian, faisait partir pour la Cour impériale une ambassade conduite par un dignitaire du clergé nestorien; tous ces princes protestèrent de l'ancienneté de leur soumission aux ordres et aux commandements des souverains de la terre de Han; Narayana, pour mieux faire agréer sa requête, rappela que son arrière-grand-père, cent vingt années plus tôt, à la fin des Soeï, servait déjà fidèlement la Cour impériale. Le royaume des Ouïghours, sans nul doute, les principautés

que tinrent ces douze officiers, dans un style, avec des détails, qui tiennent beaucoup plus de la chanson de geste, du genre

occidentales de l'Asie Centrale, tolérèrent toutes les formules religieuses, comme toutes les contrées qui ont été converties aux dogmes de la foi de Sakyamouni; le Bouddhisme est une religion qui a des qualités éminentes, de très grands mérites; elle incite ses sectateurs à la plus grande humilité, à l'humilité suprême, à pousser jusqu'à ses limites dernières l'amour de tout être vivant. Mais c'est un fait certain qu'elle a affadi les âmes et énervé les esprits de ses disciples, qu'elle les a amenés, de renoncement en renoncement, à l'indifférence absolue en matière religieuse, en matière politique. Les Bouddhistes, comme les Soufis persans, comme Djalal ad-Din Roumi, dans une histoire célèbre du *Masnawi*, tolèrent toutes les formes religieuses, parce qu'ils y voient les aspects, divergents aux yeux du vulgaire, d'un culte unique rendu à l'Âme du monde. Ce fait explique pourquoi et comment les Manichéens, les Nestoriens, les Musulmans, furent accueillis dans les cités bouddhiques de l'Asie Centrale, comment, jusqu'à l'époque mongole, et bien plus tard, l'Islamisme, le Bouddhisme, le Christianisme, sous ses deux aspects du Nestorianisme et du Manichéisme, vécurent simultanément à Tourfan, à Ouroumtchi, dans les cités de l'Asie Centrale, tout comme au xxe siècle, les sectateurs de Sakyamouni, les Musulmans, les Orthodoxes, se coudoient dans les rues de Kazan. * Séna-pati « le roi du pays de Sin, de l'Asie Centrale ou de la Chine », est devenu Sinbad en persan moderne, que la graphie arabe représente par سنباد; ce nom propre est essentiellement différent de ceux de Sindbad et Hindbad, les سندباد et هندباد des *Mille et une Nuits*: Sindbad est une forme sanskrite Sindhu-pati « le roi du Sindh »: Hindbad est la forme perse * Hindu-pati « le roi de l'Inde ». Sindhu et Hindu sont les doublets d'une forme hindoue *sindhu* « rivière », qui désigne l'Indus, le « Fleuve » par excellence. Sindh et Sind en sont la forme moderne; Hind, l'aspect persan; Sind, dans la littérature musulmane, désigne les contrées occidentales du Djamboudwipa, limitrophes de l'Iran; Hind, par un avatar inattendu, l'Inde gangétique, Vilayat ولايت désignant tous les pays à l'ouest de l'Indus, la Perse, l'Europe; le destour Djamasp Vilayati, qui est célèbre dans les fastes du Parsisme, a été nommé ainsi par les Mazdéens de Bombay, parce qu'il est venu de Perse, d'une contrée appartenant à l'Europe d'au delà de l'Indus. L'*â* des noms arabes Sindbâd, Hindbâd, Sinbâd, transcrit très régulièrement, par suite du phénomène de l'*imalé*, les formes persanes Sindbâd, Hindbâd, Sinbâd; on comparera Bidpâi, venant du sanskrit Védapâti, مهتار *mahtâr*, transcrivant le persan *mahtăr* مهتر; خانا *khânâ* rendant le persan *khână* خانه. En fait, Sinbad, Sindbad, Hindbad sont exactement synonymes; il n'y a pas à douter que les Persans, et même les Arabes, n'aient eu pleinement conscience que Sindbad et Hindbad signifiaient « *le* roi du Sind, *le* roi de l'Inde », puisque dans les *Mille et une Nuits*, ces noms ne figurent jamais sans l'article, السندباد, الهندباد; ce ne sont pas des noms propres, comme Mohammad, Antar, Tarafa, mais des sortes d'adjectifs, des formes à sens adjectival: c'est dans le même sens que les Arabes donnent à l'une des deux Marw le nom de مرو الشاهجان, pour مرو الشاهجهان « Marw, la reine du monde », en prenant *shah-djihan* comme un seul mot, comme un adjectif qualificatif de Marw. De plus, les Iraniens comprenaient sous le nom de

de l'*Orlando Furioso*, que de la manière historique. Le roi de la Chine s'enquit auprès de Hobaïra du sens de ces bizarreries, et se déclara satisfait des explications que lui fournit ce hâbleur; puis il lui demanda ce que voulait son maître : « Kotaïba, dit-il, a juré de ne pas évacuer Kashghar avant « d'avoir foulé votre terre aux pieds, avant d'avoir enchaîné vos « rois, avant que vous ne lui ayez payé un tribut. — Qu'à cela ne « tienne, répondit le roi de la Chine; nous lui donnerons la « manière de se relever de son serment. Nous lui ferons porter « une certaine quantité de la terre de notre empire, et il la fou- « lera aux pieds : nous lui enverrons plusieurs de nos fils. et il « les chargera de liens; nous lui adresserons un tribut dont il se « montrera satisfait. » Le souverain de la Chine se fit apporter un plat creux en or dans lequel se trouvait de la terre, et il le lui fit porter, avec de la soie et de l'or, en même temps qu'il lui faisait conduire quatre jeunes hommes choisis parmi les fils de rois; après quoi, il accorda aux ambassadeurs musulmans leur audience de congé, et il leur fit des présents splendides. Ils se mirent en route, portèrent à Kotaïba les objets dont ils étaient chargés, et ils lui conduisirent les personnes que le roi de la Chine lui envoyait. Le général musulman agréa les présents; il chargea de fers les jeunes hommes, puis il les renvoya à leurs parents; enfin, il foula aux pieds la terre qui se trouvait dans le plat d'or (1). »

Saêna = Thsin = صين, tous les pays qui s'étendaient à l'est de leurs domaines, tout comme les gens de l'Inde désignent par *vilâyat* la Perse, l'Italie, l'Angleterre. Saêna signifiait notamment les provinces occidentales de l'Inde, et même des pays iraniens, le Gandhâra, le pays de Kaboul, qui, sous le nom d'Inde blanche, étaient des foyers de Vishnouïsme et de Bouddhisme, particulièrement haïs des Mages. L'existence de ces doublets. Habil-Kabil, Mousa-Isa, Djoudj-Madjoudj. Djabalasa-Djabalaka, est un phénomène onomastique connu; sur le sens de Sin. voir *Notes additionnelles*, page 111.

(1) قال إنّه قد حلف أنّ لا ينصرف حتّى يطأ أرضكم ويختم ملوككم ويعطى الجزية قال فإنّا نخرجه من يمينه نبعث إليه بتراب من تراب أرضنا فيطاه ونبعث ببعض أبنائنا فيختمهم ونبعث إليه بجزية يرضاها قال فدعا بصحاف من ذهب فيها تراب وبعث بحرير وذهب وأربعة غلمان

Ce récit plait comme un conte des *Mille et une Nuits;* il ne serait point déplacé dans l'*Anvar-i Sohaïli,* ou dans l'un de ces romans persans, où la Chine, dont les sujets du Roi des Rois ne connaissent rien, pas plus que les Arabes d'ailleurs, est peinte sous les couleurs fallacieuses d'un pays charmant, aux frontières vagues et mal délimitées, peuplé de beautés aux appâts séduisants, où tout revêt un aspect de féerie, de décor de théâtre, de paradis artificiel. Il est douteux que le récit du prince des historiens arabes ait beaucoup plus de réalité que ces inventions délicates où se reconnaissent le talent et la poésie des artistes iraniens. La Chine, à cette époque lointaine, jouait dans l'Islam le même rôle que l'« Orient » à Londres, à Rome, à Paris, l'« Orient » que l'on regarde toujours, et que l'on ne cesse de voir, à travers le prisme magique de la version par Galland des *Mille et une Nuits*, sans laquelle il n'y aurait pas eu d'Orientalisme, dont la lecture fallacieuse, durant des siècles, fera croire au vulgaire que les terres arides de l'Islam voient couler la source intarissable de jouissances infinies, de richesses incalculables et fantastiques.

Il est visible que ce récit est une galéjade destinée à masquer un échec grave des Musulmans, qui n'étaient pas capables de prononcer une offensive contre l'Asie Centrale, encore bien moins d'aller convertir l'empire des Thang à la foi de l'Islam, à dissimuler le dépit que les généraux des Omayyades éprouvèrent de ne pouvoir fouler aux pieds ces terres d'Extrême-Orient, qui avaient été soumises au sceptre de Darius.

La première version de cette prétendue conquête de Kashghar, que proclame Ibn al-Athir, au commencement de la quatre vingt-seizième année de l'hégire (1), se réduit, dans le récit d'Abou Mikhnaf, rapporté par Tabari, à un raid de cavalerie, que Kotaïba ibn Mouslim lança d'Andidjan, ou de la ville d'Oush, contre Khotan, lequel fit quelques prisonniers au long de la frontière chinoise: le général musulman se donna le plaisir

من ابناء ملوكهم ثمّ أجازهم فأحسن جوائزهم فساروا فقدموا بما بعث به فقبل الجزية وختم الغلمة وردّهم وطى التراب, p. 101.

(1) Édition Tornberg, t. V, p. 1.

sans danger de les charger de fers, et l'attaque contre le Tarim en demeura à ce point. Il n'est point prouvé que les troupes de Kotaïba occupèrent Kashghar; il est certain, si elles y ont pénétré, qu'elles n'y restèrent pas longtemps, comme le montrent assez la narration d'Abou Mikhnaf, et ce fait que ni Baladhori, dans son histoire des conquêtes de l'Islamisme, ni Yakout al-Hamawi, dans son dictionnaire géographique, ne font la moindre allusion à cette prise de Kashghar, qu'ils n'eussent point manqué de mentionner, et de célébrer, si cette ville lointaine, en cette année quatre-vingt-seize de l'hégire, était tombée au pouvoir de l'armée de Kotaïba ibn Mouslim.

La seconde version de la prise de Kashghar, dans l'histoire de Tabari, est des plus suspectes; elle porte dans sa rédaction des preuves multiples et tangibles du mensonge de ceux qui l'ont inventée, soit pour dissimuler l'échec des armes de l'Islam, soit pour satisfaire une fantaisie toujours prête aux exagérations les plus extravagantes, quand il s'agit du Céleste Empire. L'autorité du shaïkh khorasanien, sur laquelle se fonde Yahya ibn Zakaria al-Hamdani, pour raconter la grande mortification du roi du pays de Sin, est assez contingente; on s'étonne presque que Tabari, qui a choisi ses sources et ses références avec un soin si jaloux, ait fait état de l'affirmation romantique d'un personnage inconnu, qui vivait dans le Khorasan, à quelque trois cents lieues de Farghana, dans un pays très éloigné de ces contrées orientales de la Transoxiane, qui s'étendaient aux confins des domaines du Fils du Ciel.

Je ne m'étendrai point sur les invraisemblances, sur les impossibilités, sur les inconvenances des faits et gestes des ambassadeurs de Kotaïba à la cour du roi de Sin, que Tabari a pris le soin de relater dans leurs moindres détails (1). Des envoyés officiels, choisis pour leur discrétion et leur tact, ne se conduisent pas d'une telle façon à la cour d'un puissant monarque; ils ne lui parlent pas en rébus et en charades; sans doute, ils

(1) Il n'est point question à cette date d'une ambassade des Arabes à la capitale céleste, dans les annales chinoises; la première qu'elles signalent, et dont elles fassent mention, se place en l'année 726; elle fut caractérisée par ce fait que les envoyés de Kotaïba se prosternèrent suivant les rites devant la majesté de l'empereur Thang.

peuvent se draper dans la dignité dont la confiance de leur maître les a investis, lui parler avec réserve, avec hauteur même, mais l'inconvenance, en diplomatie surtout, connaît des bornes. Si pleutre que fût l'empereur Thang, il n'y a guère à douter qu'il n'aurait fort mal pris, à Hsi-ngan-fou, les inadmissibles prétentions du barbare qui, au pied des monts qui encerclent le Takla Makan, à près de mille lieues de Tchhang-gan, à la tête d'un détachement de cavalerie, se serait décidé d'humilier la puissance impériale par un geste puéril, sans portée militaire, sans conséquences politiques, par une insolence gratuite et absurde. Kao Tsoung, sans nul doute, protégé par l'immensité de l'Asie Centrale, eût fait décapiter les audacieux qui auraient eu l'impudence, en son palais, de lui venir parler un semblable langage, sans compter que le récit du shaïkh du Khorasan porte, tissée dans sa trame grossière, la preuve flagrante de son invention et de son mensonge. A l'époque des Thang, au commencement du VIIIe siècle, il y avait beau temps qu'il n'existait plus de rois *wang* à la Chine (1), mais uniquement un empereur *ti*, qui régnait sur une noblesse de feudataires dont les sinologues traduisent approximativement les titres par ceux de ducs, de marquis, de comtes, sans qu'il faille voir dans cette terminologie choquante autre chose qu'une approximation, destinée à faire comprendre au public le sens d'une hiérarchie nobiliaire qui n'a rien de commun avec celle de l'Occident, pas plus que le tchin de la maison de Holstein-Gottorp.

Et l'on avouera que le farouche Kotaïba ibn Mouslim aurait fait preuve d'un caractère accommodant, d'une longanimité dont les chefs musulmans n'étaient guère habitués à donner l'exemple, qu'il se serait inspiré des principes d'une casuistique plus que facile, s'il s'était béatement contenté des apparences de satisfaction que lui donnait le roi de la Chine, du tour de passe-passe par lequel le Fils du Ciel, en lui envoyant des pages

(1) Il est visible que l'historien arabe entend bien parler du souverain chinois, non des petits princes de l'Asie Centrale, ses vassaux. il s'agit d'un monarque très puissant, et non d'un principicule de Khôtan ou de Karashahr: il ne faut donc pas comprendre que Kotaïba avait juré par le Prophète d'humilier les rois du Hsi-yu, mais bien l'empereur chinois, et les princes de la famille impériale, qui portaient le titre de *wang*, si tant est que les Musulmans connussent ce statut.

du palais au lieu de rois, pour se tirer d'une situation qui n'offrait guère de dangers pour lui (1). Kotaïba, au delà de Kashghar, aurait été bien empêché de poursuivre son offensive à travers les sables du Takla-Makan, par Khotcho, ou par Lob, s'il avait plu à Kao Tsoung de se débarrasser de ces parlementaires insolents, ou de les faire tranquillement reconduire à Kouo Khien-koan, qui commandait à Kutché, ou au roi de Khotan, qui les auraient remis à leur général. On sait d'ailleurs, par l'histoire chinoise, qu'en l'année 726, un ambassadeur arabe arriva à Tchhang-gan, et se prosterna devant la majesté du Fils du Ciel, ce qu'il n'aurait évidemment point fait, si Kashghar et la partie occidentale du Takla Makan eussent été une « conquête », au sens musulman, du khalife omayyade de Damas.

La réalité est tout autre, et l'on s'étonne que Tabari ait enregistré cette puérilité, ce conte de nourrice, dans ses annales, alors qu'il n'y avait, au point de vue militaire, aucune honte à avouer, à reconnaître, qu'il ne pouvait être question pour les Musulmans d'attaquer le Céleste Empire et de le convertir aux vérités de l'Islamisme, en faisant occuper Kashghar par un détachement de cavalerie, qui poussa un raid audacieux dans la steppe, au pied des monts Thian-shan, et qui se replia sur ses bases, après avoir occupé durant quelques heures la ville la plus occidentale de l'empire chinois, sans avoir jamais compté que cette vaine tentative d'intimidation aurait le moindre effet sur l'esprit du monarque qui régnait à Hsi-ngan-fou.

Ce furent les Turks Karlouks du célèbre Satok Boghra Khan, qui vivaient dans l'Ili (2), dans l'ancienne patrie des Turks occidentaux, qui, aux environs de l'année 960, introduisirent l'Islam à Kashghar, et ce fut également vers la fin de ce xe siècle que les Ouïghours commencèrent à professer la religion musulmane, car c'est en l'année 1124 que la transcription de leur nom

(1) Un général musulman, arrivant victorieux devant une ville qui ne peut se défendre, n'a que deux solutions à lui proposer, pour lui éviter le massacre de sa population : ou de se convertir à l'Islam, ou de payer le tribut annuel ; il ne saurait se contenter de cette monnaie de singe, qui rappelle les offrandes de trésors en papier doré, que les Chinois, et tous les peuples qui ont adopté leur civilisation, font aux esprits de leurs morts.

(2) L'Ili avait été converti par Boukhara et Samarkand qui, elles, avaient été conquises.

回回 Khouïghour, parait dans les annales du Céleste Empire comme qualificatif générique des sectateurs du Prophète.

Jamais les Sunnites, à partir du commencement du VIIIe siècle, n'essayèrent d'imposer par la force l'Islam au Céleste Empire: ils savaient pertinemment que c'était là une tâche impossible, au-dessus des forces humaines; la conquête de la Chine, en partant des provinces orientales de l'Iran, est une opération irréalisable, ce dont les Célestes ont toujours été convaincus. Tamerlan, tout au commencement du XVe siècle, conçut le dessein de conduire une armée à la Chine, pour renverser les Ming, qui avaient détrôné les Yuan, dont il était l'héritier, au moins au point de vue politique, si tant est qu'il n'avait point de sang mongol dans les veines; la mort l'arrêta à l'heure où il venait de traverser le Syr-Daria, et ce fut là un événement fâcheux, car l'histoire militaire du monde perdit en l'occurrence une occasion, qu'elle ne retrouvera jamais, de savoir si les provinces de l'Ouest du Céleste Empire sont accessibles, à travers l'Asie Centrale, à une armée venant du plateau de l'Iran.

Les conquérants arabes, qui n'étaient cependant point habitués à tourner bride devant les obstacles, qui ne manquaient pas d'audace, en jugèrent tout autrement, et ils répondirent à la question par la négative; tout porte à croire qu'ils le firent en pleine connaissance de cause, et qu'ils se rendirent compte qu'une pareille expédition était l'impossibilité même; ils se contentèrent de s'infiltrer lentement, par voie d'émigration, ou plutôt d'immigration pacifique, à travers l'immensité du Tarim et du Takla Makan, dont la conquête était possible, mais aurait coûté plus cher qu'elle ne valait; l'on ne connaîtra jamais les modalités de cette pénétration qui se prolongea durant des siècles, sans arriver à un résultat bien tangible, sans produire d'autre effet que des conversions isolées, qui n'ont jamais changé le statut politique de l'Asie Centrale, encore bien moins celui des provinces de l'empire chinois.

Il n'en alla pas de même avec les Shiïtes, et le fait se comprend sans difficulté; les Shiïtes, après la mort d''Ali, sous le Khalifat des Omayyades de Damas, des Abbassides de Baghdad, se trouvaient exactement dans la même situation que les

Manichéens en Perse, sous le règne des Sassanides, ou sous la domination des successeurs de Mahomet; cette situation fut intolérable; la vie leur fut matériellement impossible dans les deux Irak, dans les provinces de l'Iran. Comme l'avaient fait les Manichéens, ils durent se résigner à aller chercher la sécurité tutélaire d'une tolérance relative dans ces contrées de l'Extrême-Orient, où les disciples du Chrétien zoroastrien avaient trouvé un asile assez sûr contre les persécutions qu'ils avaient subies dans l'Asie antérieure et en Perse.

Mais ce statut, qui était suffisant, dont on pouvait se contenter, ne satisfit pas les Shiïtes; ils voulurent plus; ils réclamèrent ce que les Manichéens n'avaient jamais songé à demander; ils firent preuve d'un manque de tact et de psychologie radical et absolu : les sectateurs de Mani ne s'étaient pas imposés par la violence; ils n'avaient point cherché à supplanter le Bouddhisme et le Christianisme, qui régnaient tranquillement, avec un peu de Zoroastrisme, avec même quelques souvenirs confus des cultes helléniques du royaume gréco-bactrien (1), dans les espaces indéfinis qui séparaient les marches du Céleste Empire des frontières de la terre d'Iran.

Ils avaient tout fait, au contraire, pour que les pouvoirs publics, en Perse, comme dans les provinces soumises à l'obédience de la Chine, ne les pussent discriminer des sectes autorisées à vivre dans les contrées où ils cherchaient à propager leurs singulières doctrines de nihilisme et de bouleversement de l'ordre social. Ils s'inquiétaient peu d'être tolérés, moins encore d'être reconnus officiellement, pourvu qu'en empruntant l'aspect et la tenue des confessions étrangères aux royaumes dans lesquels ils voulaient introduire et faire vivre leurs théories insanes et insensées, étrangères mais autorisées,

(1) Vers Tchisak, entre Samarkand et Tashkant (Wieger, *Textes historiques*, 1569), dans l'Ishtikhan, se trouvait une cité nommée Ourkand (en prononciation moderne Ué-kan-ti), qui est une Ouzkand = Ghouzkand « fondée par les (Turcs) Goïz », par rhotacisme; on y faisait tous les jours un sacrifice à un esprit céleste, nommé Tétsil (en prononciation moderne Té-si) = Tétsir = Tétsis, par rhotacisme = Tézis, ce qui, manifestement, transcrit Ζεύς, discriminé en D-s-eu-s, comme le sanskrit Gandhâra a été discriminé en Kandahâr par le persan moderne, le nom de la province indienne de Bhâra, en Bahâr, par l'hindoustani.

on les laissât libres de réaliser le plan de démolition qu'ils avaient conçu. Ce fut ainsi, en se dissimulant sous des apparences fallacieuses, empruntées aux Nestoriens, qu'ils parvinrent à se réfugier dans une ombre propice, lorsque leurs imprudences et leurs excès leur eurent aliéné la confiance des monarques que leurs doctrines avaient séduits.

Vers 280, le roi sassanide de Perse, Bahram II, fils de Bahram Ier, fils de Sapor, qui, au début de sa souveraineté, avait éprouvé un secret penchant pour le Christianisme, s'aperçut que les Manichéens, qui se disaient Chrétiens, qui s'habillaient à la mode des sectateurs du Messie, méprisaient le mariage et honnissaient la vie conjugale, tout comme le faisaient le Métropolite et les évêques. Chez les Nestoriens, comme chez les Orthodoxes, le Métropolite et les évêques étaient du clergé noir, et ne pouvaient convoler en justes noces; les prêtres ordinaires et les fidèles n'en étaient nullement empêchés; ils ne s'en privaient point; les prêtres séculiers y étaient même contraints, comme en Russie. Les pratiques malthusianistes des Manichéens étaient monstrueuses aux yeux d'un prince auquel sa Loi, l'Avesta, imposait comme devoirs essentiels le mariage et d'avoir autant d'enfants qu'il plairait à Ormazd de lui en envoyer pour lutter contre la création démoniaque d'Ahriman. Il ne faut point oublier, dans ce passage, que c'est un auteur nestorien qui parle, et son témoignage est extrêmement curieux et important. Le roi s'imagina, trompé par ces apparences mensongères, que les deux religions, Manichéisme et Christianisme, n'en faisaient qu'une seule, et qu'elles s'accordaient sur le dogme. Il ordonna de tuer les Manichéens, et de détruire leurs églises. Les Zoroastriens se mirent alors à massacrer les Chrétiens, sans les distinguer des fidèles de Mani. Les Chrétiens se plaignirent au roi Bahram de la persécution qu'ils enduraient, et le roi désira connaître les différences d'état qui discriminaient les deux sectes. Les Chrétiens répondirent que les Manichéens s'habillaient exactement comme eux, pour se dissimuler. Bahram agréa leur réponse, et il donna l'ordre qu'on ne les persécutât pas plus longtemps (1).

(1) *Histoire nestorienne*, publiée par Mgr Addaï Scher, évêque de Séert au Kurdistan, dans la *Patrologia Orientalis*, IV, 237-239.

Quatre siècles et demi plus tard, en 732, à la Chine, sous le règne de Houan Tsoung des Thang, les Bouddhistes se plaignirent au Fils du Ciel que les Manichéens cherchaient à se faire passer pour des sectateurs de Sakyamouni; les Manichéens étaient très mal vus dans toute l'étendue de l'empire; aussi Houan Tsoung publia-t-il un édit condamnant cette secte de perversion, tout en ordonnant qu'on laissât libres ses disciples, sous le prétexte spécieux que leur croyance était celle des souverains des Barbares de l'Occident, c'est-à-dire des contrées de l'Asie Centrale, que le souverain céleste tenait à ménager.

Rebutés et déçus par les Bouddhistes, persécutés pour les avoir voulu singer, les Manichéens ne se tinrent pas pour battus, et ils se déguisèrent en Nestoriens; mais treize années ne s'étaient pas écoulées, sous le règne de Houan Tsoung (745), qu'à leur tour, indignés, les Nestoriens, les mêmes qui s'étaient plaints à Bahram II, adressèrent au trône une requête, par laquelle ils demandaient instamment qu'on les distinguât des Manichéens et des Zoroastriens, dont ils avaient une horreur égale, qui cherchaient les uns et les autres à se faire passer pour des Chrétiens aux yeux des sujets du Fils du Ciel.

Les Shiïtes, moins prudents, plus ardents dans leur prosélytisme, voulurent tenter la grande aventure, et imposer l'Islam par la force et la violence: ils furent écrasés: des échecs répétés n'affaiblirent point leur ténacité; ils ne purent venir à bout de leur obstination; mais, durant des siècles, leurs efforts échouèrent là où le Sunnisme, plus cauteleux et plus diplomate, réussit à s'infiltrer lentement, par endosmose, sans grand succès d'ailleurs, à ces époques lointaines.

Contrairement aux théories officielles, ce n'était point le Bouddhisme, mais bien le Nestorianisme, et non le Manichéisme (1), qui régnait d'une façon presque absolue dans les

(1) Sous le règne de Thaï Tsoung des Thang (Wieger, *Textes historiques*, p. 1718), en 806, « la nation des Ouïghours était devenue officiellement manichéenne ». Cette affirmation ne se trouve dans aucun texte chinois; les historiens du Céleste Empire n'ont jamais parlé, comme je m'en suis assuré, après des recherches très longues et très pénibles dans la savane touffue des chroniques impériales, de l'adoption, par la nation des Ouïghours, du Manichéisme comme religion d'état; elle résulte, elle est le résumé des conclusions auxquelles sont arrivés, par une série de déductions ingénieuses, mais arbi-

cités de l'Asie Centrale, du VIIIe siècle au milieu du XIIe; ce fut à des Chrétiens nestoriens que se heurtèrent les Shiïtes dans

traires, les archéologues qui ont essayé d'interpréter l'inscription de Kara-balghasoun. Cette interprétation ne tient pas devant la réalité des faits historiques: il est certain qu'en 768 et 771 l'empereur Taï Tsoung permit aux Ouïghours d'élever dans son empire des temples manichéens sous le vocable de la « Lumière qui brille dans le Grand Nuage » (*ibid.*, p. 1707 du texte); mais ce Manichéisme des Ouïghours fut une mode passagère; elle dura peu, puisqu'en 965, leur souverain professait officiellement le Bouddhisme, comme je l'ai montré dans l'introduction aux *Peintures des Manuscrits orientaux de la Bibliothèque nationale*, 1914-1920, p. 205. Le khaghan des Ouïghours était tantôt bouddhiste, tantôt manichéen, tantôt nestorien, suivant les temps. Il convient de ne pas oublier qu'au XIIIe siècle, trois confessions vivaient simultanément dans les cités ouïghoures: le Bouddhisme, l'Islamisme, le Christianisme, dans lequel 'Ata Malik al-Djouwaïni, qui nous fournit cette précieuse indication, dans son histoire des Mongols, confond évidemment les deux formules ennemies du Nestorianisme et du Manichéisme. Il est clair qu'avant que l'Islam ne fût arrivé à compter dans les cités ouïghoures, les sujets du khaghan de Khotcho et de Besh-baligh avaient le libre choix entre les deux aspects du Christianisme, le Nestorianisme et la formule du Christianisme iranisé, mazdéisé, qui fleurit sous le nom de Manichéisme, et le Bouddhisme. Il est certain que les textes qui relatent les vaines tentatives des Shiïtes pour convertir à l'Islam les steppes du Takla Makan parlent des Chrétiens ترسا et non des Manichéens مانوى ou المنانية. On sait qu'en 719 (Wieger, *Textes historiques*, 1614), Tish, souverain du pays de Tchaghanian (چغانيان, en arabe Saghanian صغانيان), envoya à la Cour Céleste un certain Tai-moush, dont le nom se lit Ta-mou-sheu dans la prononciation chinoise moderne; ce Tai-moush était très versé dans l'astronomie, et les interprètes de l'obscurité de l'inscription de Kara-balghasoun, suivis par le R. P. Wieger (*ibid.*, 1644), tiennent essentiellement et absolument à voir en lui un personnage manichéen. Rien dans les textes chinois qui mentionnent son nom, aucun indice que l'on relèverait dans l'inscription mutilée de Kara-balghasoun, ne vient confirmer, ni autoriser cette pétition de principes, qui repose sur une pure interprétation de sentiment: « Le mot *Ta-mou-chee*, dit le R. P. Wieger (*ibid.*, 1645), est-il le nom de cet homme, ou le nom de son office? Je n'ai pas pu résoudre cette question. » Elle a son importance: *tai-moush* (voir plus haut l'explication du nom du royaume grec de Tai-yuan) est un complexe hybride chinois-persan, qui traduit littéralement une forme ἀρχάγων, participe actif d'un verbe ἀρχάγω « marcher en tête, commander », exactement parallèle à ἐπάγω-ἐπάγων, dont on trouve un substantif dérivé, dans le même sens, ἀρχηγός, et ἀρχαγός, auxquels mots on comparera ἀρχᾶθεν, ἀρχῆθεν: ἀρχαγέτας, dans Pausanias, II, 35. 12, est un surnom d'Esculape; ἀρχηγετεύειν est synonyme du verbe ἄρχειν. La transcription de ce mot ἀρχάγων se trouve en mongol, sous la forme [illegible], dans le recueil des édits des empereurs de la dynastie Yuan, au pluriel, en caractères hphags-pa, *erkéghod*, dont un singulier *erkéghon*, identique à la forme mongole, dans l'inscription d'un édit impérial de la Cour de Daï-dou, en 1311. Cette forme *erkéghon* est pour **arkhégon*: elle présente la singularité inusuelle de la transposition intégrale du consonnantisme et du

leur tentative d'imposer la foi musulmane aux peuples du Hsi-yu, aux habitants de Kashghar, de Khotan, d'Aksou, de

changement de registre du vocalisme; ces phénomènes ont été produits par la présence dans ce mot du *g* d'ἀρχάγων, qui, en mongol, ne peut porter un *a* ou un *o*, et ne peut se prononcer qu'avec *é* ou *ü*: les Mongols tinrent à marquer le son *o* de *arkhagôn*, ce qui les conduisit à changer *g* en *gh*, qui seul pouvait le supporter; par diminution compensative, le passage de *g* à *gh* amena la mutation de *kh* en *k*, lequel *k* ne pouvait porter un *a*, mais seulement un *é*, ce qui amena le changement de l'*a* de *arkhagon* = **arkăghon*, en *erkéghon*, par la répercussion de l'*-é-* médial sur l'initiale. Au XIIIe et au XIVe siècle, les Chinois et les Persans ont régulièrement transcrit la prononciation mongole de ce mot, les premiers, sous la forme *yé-li-k'o-wan* = *erké'oun*, les seconds, sous les espèces de la graphie arabe اركاون, laquelle, en tenant compte de l'*imalé*, correspond lettre pour lettre à la forme chinoise, dans une prononciation *erké'oun* ou *erké'un*, avec la chute régulière de la gutturale intervocalique. Je n'insisterai point sur ce fait que le chinois *tai* (aujourd'hui *ta*) « supérieur » traduit littéralement le grec ἀρχή, ou ἄνω (*Notes de géographie et d'histoire d'Extrême-Orient*, dans la *Revue de l'Orient Chrétien*, 1909, pp. 71 et suiv.); *moush* est **muč-a* « qui instruit », de la racine *muč* « dégager », l'instruction consistant à dégager, à mettre en lumière, les idées réelles dans l'esprit de l'enfant, d'où se trouve dériver le verbe persan *â-moukh-tan* « enseigner, apprendre »; la forme simple, sans préfixe, de cette racine se retrouve dans le persan *mokh* موخ « drapeau », qui est le perse **mu(t)ch-a*, avec la dissimilation de *tch* en *sh*, et l'évolution de *sh* en *kh*, qui se retrouve couramment en afghan, littéralement « ce qui marque la place où se trouve le chef ». Tai-moush signifie donc « l'instructeur suprême, le chef de la loi », d'où ce titre, par diminution, s'est réduit au sens de « celui qui enseigne les vérités de la religion, prêtre », puis « Chrétien nestorien ». Les dérivés du verbe ἄγειν, dans le sens de conduire à un but, d'enseigner, sont nombreux en grec : ἀγωγός, ἀγωγεύς, ἄκτωρ, ἀγεόμενος, ἀγητήρ, εἰσαγωγή, παιδαγώγος, στρατηγός. Il faut donc comprendre que le roi du pays de Tchaghanian envoya un « prêtre » en ambassade à la Chine, et, de l'ensemble des textes dans lesquels se rencontre le mot *erkéghon*, sous ses divers aspects, il résulte, d'une façon certaine, qu'il faut voir dans ce personnage un prêtre nestorien, et non un membre de la cléricature manichéenne, dans la hiérarchie de laquelle *erkéghon* ne paraît pas. Ἄρχων se trouve dans la langue liturgique des Syriens, sous les espèces de la graphie ܐܪܟܘܢ, qui est l'hébreu talmudique אַרְכּוֹן, et il représente un titre qui fut porté à la fois chez les Nestoriens et chez les Jacobites monophysites; il paraît, sous la forme de la transcription أرخن, au pluriel أراخنة, dans la continuation de l'*Histoire des Patriarches d'Alexandrie* (voir *Patrologia Orientalis*, XIV, 448), pour désigner les hauts dignitaires du clergé copte jacobite, en même temps que le participe ἡγούμενος, ܐܝܓܘܡܢܘܣ, إيغومانص, qui se rattache à la même racine que ἄγειν. Ἄρχων, ἀρχάγων, ἡγούμενος sont des termes essentiels de la hiérarchie nestorienne et jacobite, de même que le mot, au sens plus vague, ܩܫܝܫܐ, l'arabe قسيس, قس « celui qui fait paître son troupeau », tandis que ܡܫܡܫܢܐ « desser-

Yarkand, jusqu'à Khotcho (Tourfan), Khamoul, Pé-ting (Beshbaligh = Ouroumtchi). Le fait est certain, et il est facile d'en administrer des preuves décisives.

*
* *

La légende de la conquête de l'Asie Centrale par les imams shiïtes se trouve narrée dans plusieurs *tezkérè,* lesquels ont été écrits en turk-oriental, en une langue dure et barbare, vers le milieu du xvie siècle, dans le pays de Kashghar et de Khotan, à l'époque où régnait dans ces contrées lointaines un descendant de Tchinkkiz Khaghan, 'Abd Allah, qu'il importe de ne pas confondre avec le sultan shaïbanide de la Transoxiane 'Abd Allah II, le plus célèbre des princes de la lignée d'Aboul-Khaïr, descendant de Dsoutchi, fils de Tchinkkiz Khaghan (1583-1598).

Ces *tezkérè* forment une geste étrange ; elle rappelle de loin les poèmes dans lesquels sont racontées les aventures merveilleuses des héros secondaires de l'épopée iranienne, le *Sam-nama,* le *Barzou-nama,* le *Garshasp-nama*, le *Bahman-nama*, le *Faramourz-nama*, le *Sousan - nama;* leurs auteurs ont accumulé dans leur trame toutes les invraisemblances, et ils ne se sont laissé arrêter par aucune impossibilité (I). Ces livres sont

vant d'un culte ». ܦܠܚܐ ܕܢܘܪܐ « adoratenr du Feu, gnèbre », شمّاس « diacre », en arabe, littéralement, « celui qui adore le Soleil », est un terme de la hiérarchie manichéenne, d'origine mazdéenne, qui a été introduit dans la terminologie nestorienne et jacobite.

(1) Khotan, dans ces livres, est nommée Tchin (et) Matchin چين ماچين ; Matchin, le sanskrit Mahâtchina, pour désigner la partie méridionale de l'empire du Grand Khan de Daï-dou, Tchin désignant le Khita, la Chine du Nord (man. supplément persan 1361, folios 186-187), ne se trouve qu'à partir de l'époque des Mongols; ce nom de Chine, appliqué à Khotan par ses habitants, montre, d'une façon péremptoire, que, par Sin = Tchin, il faut, comme l'a reconnu l'auteur du *Kitab al-Fihrist,* entendre souvent, non le Céleste Empire, mais bien les contrées de l'Asie Centrale jusqu'à Kashghar, qui, d'après Tabari, est la ville la plus occidentale du pays que les Musulmans connaissaient sous le nom de Sin (voir p. 4). L'histoire de Dja'far as-Sadik, dans ses premières lignes, est attribnée à un personnage, auquel est donné le surnom de سلطان العارفين Sultan al-'arifin « prince des Mystiques qui sont parvenus à la connaissance divine »; Sultan al-'arifin, dans la littérature classique, désigne

très populaires dans ces contrées lointaines; ils sont aussi précieux et chers aux Turks du Takla Makan que le *Livre des*

toujours Bayazid al-Bistami, mais il est évident que ce n'est pas de Bayazid al-Bistami qu'il est question dans le *tezkéré* de l'imam Dja'far as-Sadik; ce titre ne désigne point non plus Farid ad-Din 'Attar, qui le reçoit couramment (man. suppl. persan 811); 'Attar, dans son *Tazkirat al-aulia*, a écrit la vie de Dja'far as-Sadik, ou plutôt, il a réuni les sentences et les maximes qui sont attribuées à ce Saint; il est inutile de dire qu'il n'y est nullement question des histoires fantastiques et fantaisistes qui se trouvent racontées dans le *tezkéré* de Dja'far as-sadik; il n'en est pas davantage parlé dans le *Madjalis al-'oushshak*, qui contient un recueil de biographies de Soufis et de personnages célèbres dans les annales de l'Islam, et qui, au grand scandale de Baber, fut attribué à son parent, le prince timouride du Khorasan, Sultan Hosain Mirza. Il est dit, au cours du *tezkéré* de l'imam Dja'far as-Sadik, que son histoire était inconnue avant qu'un personnage, nommé Khadja-i djihan ne fût venu en Asie Centrale, au temps d'Abd Allah Khan, qui fit écrire la vie de Dja'far as-Sadik, d'après les recherches opérées par Khadja-i djihan, par un certain Soubhan Koul. Il est inutile de dire qu'il ne faut point voir dans ce passage le sultan shaïbanide 'Abd Allah Ier, fils de Keutchkuntchi, qui régna en 1539 et 1540, ni le souverain de cette même dynastie, qui gouverna de 1583 à 1598; il s'agit ici de Kashghar, et non de la Transoxiane. Cet 'Abd Allah n'est autre que celui qui est nommé عبدو الله, fils de Mansour مانكث سور, dans la liste des souverains du Mogholistan oriental, descendants de Tchinkkiz Khaghan جنكيس خان, qui se trouve dans les premières pages du onzième chapitre du *Hsi-yu-thoung-wen-tchi*. Si l'on en croit cet ouvrage curieux, mais dont la rédaction trop rapide est souvent inexacte, les derniers personnages de la lignée de Tchinkkiz Khaghan, à partir de Sultan Younous يونوس, sont Sultan Ahmad أخمد; Sultan Sa'id سيد; 'Abd ar-Rashid عبدو رشيد; 'Abd ar-Rahim عبدو رحيم; Baba Khan; Akbash; Sultan Ahmad أخمد; Iskandar, fils d'Akbash; Mansour, fils de Sultan Ahmad; Kasim, fils d'Iskandar; 'Abd Allah, fils de Mansour. Les sept premiers personnages, d'après le *Hsi-yu-thoung-wen-tchi*, sont tous les fils les uns des autres, les quatre derniers ne représentant au contraire que deux générations; cette affirmation est certainement erronée, et l'auteur chinois a manifestement compté, suivant l'habitude de ses confrères en histoire, comme fils les uns des autres, des personnages qui, notoirement, sont des frères; c'est là une façon commode qu'ont adoptée les chroniqueurs du Céleste Empire pour établir sans grande peine leurs tableaux généalogiques, quand ils se trouvent embarrassés; le fait est évident : dix-sept années seulement se sont écoulées entre la mort de Sultan Younous, en 1486, et l'avènement de Mansour (1503-1542), de telle sorte qu'il est manifestement impossible de placer neuf générations dans ce laps de temps; en fait, Sultan Younous est le père de Sultan Ahmad, qui est le père de Mansour, qui eut pour fils 'Abd Allah, et le *Hsi-yu-thoung-wen-tchi* a ignoré la filiation exacte des descendants de Sultan Ahmad.

Tout ce qu'il convient de garder des affirmations erronées du *Hsi-yu-thoung-wen-tchi*, c'est qu'un prince de la lignée de Tchinkkiz Khaghan, nommé 'Abd Allah, vécut dans les contrées occidentales du Turkestan chinois, à une date

Rois l'est aux Persans : leur fantaisie a été brodée, à l'imitation de l'épopée iranienne, sur le canevas grossier de textes anciens écrits en ouïghour, du VIIIe au XIIe siècle, sur des récits légendaires contemporains des événements dont ils narrent les péripéties ; le prince de Khotan, qui défendit la grande cité des sables, en l'année 765, contre l'armée musulmane, le turk Tokouz, dans le *tezkérè* de l'imam Dja'far as-Sadik, porte le titre de khaghan ; dans le *tezkérè* de Mahmoud Karam Kabouli (550 de l'hégire = 1155), le prince de Khwarizm = Djourdjaniyya est un 'Alide, nommé Ilf Ata, le Kara-khaghan « le souverain noir », qui reçoit l'ordre de s'emparer des villes du Turkestan oriental, Khamoul, Tourfan, Karashahr, et de les convertir à l'Islam ; le Kara-khaghan, le « roi noir », enlève Tourfan, tandis que son lieutenant, Asl Ata, s'empare de Karashahr et de Kizil ; l'armée musulmane comptait dans ses rangs un général nommé Shoungar Ata Khaghan.

Le titre de khaghan disparaît de la langue des Turks vers la fin du Xe siècle ; le souverain de Kashghar, avant 993, porte le titre d'Ilik-khan, et se nomme Haroun Boghra Khan ; le mot khaghan resta en usage chez les Mongols, dont l'idiome est beaucoup plus archaïque que les dialectes des Turks, jusqu'à la fin du XIIIe siècle ; c'est par une imitation prétentieuse et archaïsante de la titulature des successeurs de Tchinkkiz Khaghan, dont ils descendaient, ou tout au moins, pour les Timourides, se prétendaient la postérité, dont ils se proclamaient les héritiers politiques, qu'on rencontre le titre de khaghan dans le protocole des princes de la maison de Témour

postérieure à l'année 1542, sans qu'il soit possible de préciser davantage, et, suivant toutes les vraisemblances, c'est de ce personnage qu'il est question dans le *tezkérè* de Dja'far as-Sadik. Plusieurs officiers, gouverneurs de villes de l'Asie Centrale, nommés 'Abd Allah, se trouvent cités dans le *Hsi-yu-thoung-wen-tchi*, en ses chapitres XI, XII, XIII, à Khamoul, Pitchan, Kutché, Oushi. Kashghar, sans aucune indication de date ; ils n'ont rien à faire avec celui qui inspira la rédaction du *tezkérè*. Khadja-i djihan, dans les textes d'Asie Centrale et de la Transoxiane, comme Sadr-i djihan, est un terme vague ; il désigne un lettré, un savant, et ce titre convient parfaitement ici ; des termes de ce récit, il résulte que le personnage nommé Sultan al-'arifin n'est autre que Soubhan Koul ; ce Soubhan Koul n'a rien à voir avec le Koushbégui, Kiptchak Khan Imam Kouli Soubhan Kouli Khan, qui fut le généralissime des armées du sultan shaïbanide 'Abd Allah II.

Keurguen et des Shaïbanides de la Transoxiane. 單于, par lesquels caractères les Chinois représentent le titre du souverain des Huns, transcrit très exactement le titre tchabghou du protocole royal des Turks, et non le mot khan.

Khaghan est parfaitement à sa place au VIIIe siècle, dans le *tezkérè* de l'imam Dja'far as-Sadik; dans celui de Mahmoud Karam de Kaboul, il est une imitation archaïsante de la titulature du premier de ces ouvrages, à moins, ce qui est possible, que les Turks d'Asie Centrale n'aient continué, dans leurs livres, au XIIe siècle, à écrire khaghan, ce qu'on lisait khan, et que les rédacteurs du XVIe siècle aient correctement transcrit par خاقان, sans s'inquiéter de la prononciation réelle de ce mot.

Le *tezkérè* de Mohammad Ghazali donne au prince de Kashghar, au commencement du VIIIe siècle, le nom de Sherkianos, lequel représente, d'une façon certaine, une transcription, avec l'*s* rendu *sh*, ces deux aspects de la graphie étant confondus par les Turks d'Asie Centrale, d'une forme ouïghoure , laquelle transcrit le nom grec Σεργιανός; le fils du prince de Kashghar, qui finit par passer dans le camp de Mohammad Ghazali, est nommé trois fois, au commencement du *tezkérè*, Zouhourmounis; mais, vers son milieu, on trouve son nom sous la forme Zouhouryanos, et, à la fin, sous celle de Zouhourkyanos. Zouhourmounis est une fausse lecture d'une forme Sosöménos, qui transcrit le grec Σωζομενός, avec ζ rendu par l'*s*, ce qui est une constante de l'écriture ouïghoure, avec la graphie *oi* pour rendre le son *é*, provoqué par l'épenthèse de l'*e* du suffixe grec -μενος dans les premières syllabes du mot, et par la différence de timbre des deux *o* du nom Sôdzoménos. a été lu Sogourménos, puis, par suite de l'équivalence $g = k = kh = h$, Sohourménos, Zohourménos; enfin, par une interversion bizarre, Zouhourmounis. Les formes Zouhourkyanos et Zouhouryanos ont été produites par une analogie avec le nom du prince de Kashghar, Sherkianos, ou peut-être par une fausse lecture d'une forme graphique dans laquelle la boucle de l'*m* s'était fermée et traversait la ligne de l'écriture; ces erreurs remontent au texte ouïghour qui raconte l'épopée du petit-fils d''Ali. Zouhourkyanos a été lu

au xvie siècle, suivant l'habitude de la graphie mongole, [illegible] Zouhouriyanos.

Il est raconté, dans le *tezkèrè* de Mahmoud Karam Kabouli, qu'en 1155, Aksou était gouvernée par un prince chrétien *tarsa* ترسا, Kaïkakoul, vassal de Noudoum Khan, souverain de Matchin, qui régnait à Khotan ; l'armée musulmane, après s'être emparée de Karashahr et de Kizil, prit la route de Yarkand, passa par Karatal, traversa le Takla Makan, et arriva au Mazardagh, qui sépare les forêts de Maralbashi et d'Aksou du désert de sable qui étend ses solitudes au nord de Khotan ; elle y rencontra une avant-garde khotanienne de cinq mille juifs et chrétiens qu'elle dispersa ; puis, les Musulmans marchèrent sur Kéria, mais une tempête de sable leur fit perdre le droit chemin ; ils atteignirent la rivière de Khotan, et arrivèrent sur les bords du Yéshil-gueul, « le lac vert », au nord de Kéria. Ils poursuivirent leur marche et parvinrent à Kanhan, dont la population était juive ; le prince de cette ville, Turk Tarkhan, vassal du roi de Khotan, Noudoum Khan, était juif, et il pratiquait d'étranges incantations avec le texte de l'Évangile.

Turk Tarkhan rendit sa capitale invisible par ses sortilèges (1), et Allah, pour l'en punir, condamna la ville à rester cachée aux yeux des mortels jusqu'à la consommation des siècles ; les Musulmans, dans l'impossibilité de s'emparer d'une cité qui avait disparu, prirent Tchira ; puis, ayant ainsi coupé les communications de Noudoum Khan avec l'Orient, c'est-à-dire avec la Chine, ils prirent la route de l'Occident, et marchèrent sur Khotan. Noudoum Khan était un descendant d'Afrasyab, roi des Turks ; il était de la race des Francs et des Hindous ; comme ses ancêtres, il était un Chrétien à tête rouge قزيل باش ترسا *Kizilbash tarsa ;* son armée était formée de vingt-cinq mille Kirguiz Kalmaks, et de trente mille Russes et Francs, adonnés aux pratiques de la magie (2). *Tarsa*, dans la

(1) Sur ces sorcelleries de l'Inde Blanche, de l'Iran Oriental, et du pays turk, voir le *Zend-Avesta* de Darmesteter, t. II, p. 19, et *Babylone dans les historiens chinois*, dans la *Revue de l'Orient Chrétien*, 1910, p. 297.

(2) Les Kirghiz Kalmaks étaient bouddhistes ; quelques-uns pratiquaient l'Islamisme ; les Russes et les Francs étaient chrétiens ; les Russes et les Francs, par Francs افرنك, افرنج, il faut entendre Varègues, comme je le montrerai au

terminologie du Céleste Empire, et des cités du Hsi-yu, qui, au XIIe siècle, étaient les vassales de la Chine, sous la forme ancienne *tersek* (mod. *tié-sié*), qui est le pehlvi *tarsak* et le persan moderne *tarsa*, désigne toujours les Nestoriens, par opposition formelle aux Mânavi مانوی (1), qui sont les Manichéens. Il y a dans ce *tezkèrè* une confusion entre les Juifs et les Chrétiens, qui s'explique parfaitement par l'ignorance des Bouddhistes, ou des Musulmans, qui écrivirent ces histoires, des Musulmans plutôt, car les Bouddhistes, comme

cours d'un autre travail, sont le nom d'une même entité ethnique; la présence de Varègues dans l'armée de Khotan, sous les règnes de Youri Wladimirowitch et d'Isiaslaf Mstislawitch, est l'invraisemblance même; cette mention des Russes reporte à la fin du XVIe siècle, date à laquelle ces *tezkèrè* furent rédigés sous leur forme actuelle; elle représente une interpolation dont l'origine et les raisons sont évidentes : en 1581, le kosak Yermak Timoféewitch, au service des Strogonof, conquiert la Sibérie, bat le khan Kutchum, et s'empare de sa capitale Sibir, qui a donné son nom à cette immense contrée; ce glorieux épisode des armes russes eut un retentissement énorme dans tout le pays turk, jusqu'aux marches de la Chine; le nom de Chrétien devint synonyme de celui de Russe, et de sa forme ancienne et traditionnelle au temps des Rourikiéwitch, qui étaient les descendants des Varègues.

(1) Le nom des Manichéens se trouve dans les historiens du Céleste Empire, sous les espèces de deux transcriptions différentes : Mar-ni 末尼, qui est de beaucoup la plus fréquente; 摩尼 Ma-ni, laquelle est infiniment plus rare, et se retrouve dans le nom 末摩尼 Mar Ma-ni « Mani le Saint » du Bouddha syncrétique des sectaires manichéens des Trois Montagnes, au XIIe siècle (Wieger, *Textes historiques*, 1742); la première de ces formes Mar-ni, avec l'équivalence constante *r* = *n*, est pour Mân-ni, comme les mots palis *nibbâṇa*, *dhamma*, *sippa* sont l'aboutissement prakrit des mots sanskrits *nirvâṇa*, *dharma*, *silpa*; *măn-* transcrit *mâ-* dans Mânî مانی; l'équivalence *ăn*, *ăr* = *â* est un phénomène connu; c'est ainsi que les Arabes ont transcrit Kâroubi, le nom du maréchal Canrobert, pour Ka(n)roubi(r); Mozârt, dans les transcriptions chinoises contemporaines, est transcrit Mosâ; « il faut », en cambodgien, s'écrit indifféremment *kuo* ou *kuor*; c'est par suite d'un phénomène identique que le nom du Naharmalkâ « le fleuve du roi », nom d'un des bras de l'Euphrate, se trouve dans les historiens latins sous les formes Narmalcha, ou Armalcha, avec la chute, très rare à l'initiale, de l'*n*-, et Narmalchar, avec l'addition de ce même *r*, que l'on retrouve dans la forme de sabir turkestanais Kutchar, transcrivant le nom de la ville de Kutché (*Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 1914, p. 167). Mânawi, al-Mânawiyya المانوية, dans Shahristani, correspond à la forme Mâni, transcrite Mâ-ni par les Célestes; l'auteur du *Kitab al-fihrist* donne aux Manichéens le nom de Mânâniyya, المانانية, qui est le pluriel régulier d'une forme Mânni = Mâni, laquelle est rigoureusement identique à celle que les Chinois ont transcrite Mâr-ni.

tous les peuples qui sont nés à la civilisation sous l'influence de l'Inde, ont une horreur native et instinctive de tout ce qui ressemble à une précision historique. Il est certain qu'il y avait, au XIIe siècle, des Juifs dans les villes de l'Asie Centrale; leur présence y est signalée au cours du premier tiers du XIXe siècle (1), et ils n'ont pas disparu de ces contrées lointaines; mais le fait que Noudoum Khan, à Khotan, pratiquait ses enchantements par la récitation de versets des Évangiles montre suffisamment qu'il était chrétien, comme Sergianos et Sodzoménos, de Kashghar, et non juif (2).

Le *tezkéré* de l'imam Mohammad Ghazali (3), fils de (Mohammad) Hanifa, fils d''Ali, raconte que ce personnage régnait à Tabrizamin. Il avait deux généraux, nommés Poulad Derkan et Derkan Poulad, qu'il avait chargés de gouverner ses états. Quant à lui, il s'occupait uniquement d'œuvres pies. Un jour, il partit pour se rendre à la chasse: il manda auprès de lui Poulad Derkan, et lui ordonna de rassembler les troupes de Tabrizamin pour qu'elles partissent avec lui. Il marcha pendant quarante jours à travers le désert, et, quand il eut fini de chasser, il se proposa de rentrer chez lui. Pendant qu'il était couché, il eut un rêve durant lequel il aperçut Mahomet, les quatre khalifes orthodoxes, Abou Bakr, 'Omar, 'Othman, 'Ali, et Fatima la vierge. « Mon fils, dit le Prophète, ne savez-vous donc pas que l'imam Hosaïn, la chair de ma chair, a été mar-

(1) Voir sur ce point *les Peintures des Manuscrits orientaux de la Bibliothèque nationale*, 1914-1920, p. 213.

(2) Le terme de « Chrétien à tête rouge » indique que ce personnage appartenait au Nestorianisme, lequel était venu de Perse en Asie Centrale, apporté par les Persans, et était considéré, même par les Chinois, comme une formule essentiellement persane; les Persans de l'époque safavie, à la date qui vit la rédaction de ces légendes des imams 'alides, étaient couramment, comme l'on sait, traités de « Têtes rouges » *Kizilbash* par les peuples étrangers.

(3) Ce prétendu imam Mohammad Ghazali n'est autre que le célèbre philosophe des XIe-XIIe siècles, dont le nom, pour Dieu sait quelles raisons, a été introduit dans cette byline; il est inutile de dire que Mohammad ibn al-Hanafiyya, que les Turks nomment en effet Mohammad Hanifa, n'a jamais eu de fils qui s'appelât Mohammad Ghazali, ni 'Asim: Djamal ad-Din al-Halabi, dans son *'Omdat at-talib* (man. arabe 2021, folio 208 recto et verso), dit en effet que ce personnage eut quatre fils, et vingt filles, et que ses seuls fils dont on connaisse des descendants se nommaient 'Ali et Dja'far.

tyrisé par les hérétiques (1) dans la plaine de Karbala? Ah! si votre père, Hanifa, était de ce monde! »

Mohammad Ghazali se réveilla; il monta à cheval sur l'heure, et rentra immédiatement chez lui; il confia à Poulad Derkan le gouvernement de Tabrizamin, prit avec lui Derkan Poulad avec douze mille hommes, et se mit en chemin. Il se rendit à la Ka'ba, accomplit les rites du pèlerinage, en en faisant le tour, puis il partit pour Médine l'illuminée. Au bout de dix jours de marche, il arriva près de Médine; les habitants, qui avaient été avertis de sa venue, sortirent en foule pour aller le recevoir. Mohammad Ghazali s'acquitta des cérémonies rituelles; puis, après avoir vu dans un rêve le Prophète, qui lui ordonna d'aller à Nadjaf pour recevoir les ordres de son grand-père 'Ali, il se mit en route pour cette ville, dans laquelle il alla se prosterner devant le tombeau de son aïeul. Au cours d'un songe qu'il eut, tandis qu'il dormait près de ce mausolée, 'Ali lui tint ce discours : « Mon fils! va convertir le peuple de Khotan (Tchin et Matchin) à la foi musulmane; n'épargne aucun infidèle; ne crains rien, et sois vaillant; la coupe du martyre est apprêtée pour vous dans le pays de Khotan. »

Le souverain de Nadjaf était alors Mahmoud Khan, qui donna l'hospitalité à Mohammad Ghazali durant quarante jours. Mohammad Ghazali lui apprit l'avis qu'il avait reçu de son aïeul, et il en informa également Derkan Poulad : « Je pars immédiatement, leur dit-il, pour Khotan. » Mahmoud Khan partit avec lui, emmenant toute son armée.

La population de Baghdad, ayant appris que l'imam arrivait, sortit tout entière de la ville pour aller lui présenter ses hommages. A cette époque, vivait dans Baghdad un grand personnage, nommé Shaïkh Hasan; il vit en rêve 'Ali, qui lui commanda d'aller recevoir Mohammad Ghazali; en même temps, l'imam Mohammad Ghazali eut un songe au cours duquel il vit Shaïkh Hasan. Les deux personnages se rencontrèrent en dehors de Baghdad; ils se racontèrent leurs visions, et Shaïkh Hasan reçut l'imam avec les plus grands honneurs. A cette époque, régnait à Baghdad un prince, nommé Faridoun; son fils,

(1) *Kharidj*, c'est-à-dire par les Sunnites.

Sarmast-i Baghdadi, se joignit à Mohammad Ghazali avec dix mille hommes, tandis que Shaïkh Hasan partait avec lui à la tête d'un corps de mille hommes.

La nouvelle de l'expédition de Mohammad Ghazali arriva à Kharizm, où régnait Yolbars Khan, qui avait deux fils, Sultan Zouk Ata et Sultan Shouk Ata. Il envoya Sultan Zouk Ata à l'imam, avec une lettre dont celui-ci fut très satisfait. L'imam partit pour Kharizm, où Yolbars Khan le reçut avec le plus grand enthousiasme. Yolbars Khan avait une fille, nommée Hanifa, laquelle, un jour qu'elle pleurait en pensant au martyre d'Hosaïn, s'endormit, et vit en songe Fatima, la fille du Prophète, qui lui dit : « Hanifa, j'ai une heureuse nouvelle à t'annoncer; mon fils, l'imam Mohammad Ghazali, va venir dans ce pays; je te destine à lui; j'intercéderai en ta faveur au jour de la résurrection. » La princesse fut remplie d'une grande joie, et attendit avec impatience l'arrivée de Ghazali. Un jour que l'imam s'était retiré dans un lieu désert pour procéder aux ablutions légales, Hanifa lui présenta ses hommages, et se tint debout devant lui. Il la salua, et lui demanda qui elle était : « O roi du monde! Je suis, lui dit-elle, la fille de Yolbars Khan. J'ai vu en songe Fatima la Vierge, laquelle m'a appris que je vous suis destinée. Depuis ce jour, votre humble servante a attendu votre arrivée, et, grâce à Allah! voici enfin que vous êtes venu. » Yolbars Khan donna sa fille Hanifa en mariage à Mohammad Ghazali, et l'imam resta plusieurs jours dans Kharizm.

Un jour, Yolbars Khan apprit à Mohammad Ghazali qu'un prince mécréant, nommé Sherkianos, régnait à Kashghar, et que tout le pays de Khotan était aux mains des infidèles. L'imam ordonna à Sarmast-i Baghdadi et à Shaïkh Hasan de partir avec leurs armées, leur promettant de les suivre à bref délai.

Sarmast-i Baghdadi et Shaïkh Hasan se mirent en route pour Kashghar, et Mohammad Ghazali demanda à Yolbars Khan de lui fournir des troupes pour aller conquérir cette ville. Yolbars Khan lui donna une armée de quatre-vingt mille hommes, sous le commandement de Sultan Zouk Ata et de Sultan Shouk Ata. L'imam partit de Kharizm, marchant sur Samarkand, où il fut reçu par le prince de cette ville, qui se nommait Ardashir;

après quelques jours passés à Samarkand, Mohammad Ghazali se mit en route avec Ardashir, qui emmenait avec lui quarante mille hommes. Il parvint ainsi à Khodjand, où le prince de cette ville, Khadja Kasim Khodjandi, se joignit à lui avec quatre mille soldats. Mohammad Ghazali, partant de Khodjand, se dirigea sur Andidjan, et s'arrêta à Marguilan. Tout le pays d'Andidjan obéissait alors aux ordres de deux princes, nommés Solaïman Shah Oushi et Sarbouland Khan Oushi; ils s'en vinrent présenter l'hommage de leur respect à l'imam, à la tête d'une armée de quatre-vingt mille hommes, et ils l'invitèrent à se rendre avec eux dans la ville d'Oush, où se trouvait conservé le trône du prophète Salomon. Mohammad Ghazali fut reçu avec le plus grand enthousiasme par les gens de la ville de Oush, et Solaïman Shah Oushi fit don à l'imam du tambour qui avait appartenu à Alexandre; puis, il partit avec lui, accompagné de quatre-vingt mille hommes. En même temps, il apprit à l'imam qu'un prince très puissant, Ya'koub Khadja, régnait à Tashkand, et il lui conseilla de lui adresser une lettre. Mohammad Ghazali fit écrire la lettre par Mansour 'Allam, et il chargea Sarbouland Khan Oushi de la porter à Tashkand. Ya'koub Khadja la reçut, la mit sur ses yeux, et, se tournant vers le côté par lequel devait arriver l'imam, il se prosterna, puis lut ce qu'elle contenait. Quand il en eut pris connaissance, il partit à la tête de soixante mille hommes, et vint se joindre à Oush à l'imam qui le reçut avec beaucoup d'honneurs.

L'armée musulmane se reposa durant quelques jours à Oush; un vendredi, après la prière, Mohammad Ghazali dit à ses compagnons d'armes: « Mes amis, il nous a été confié la mission de conquérir à l'Islam des terres nouvelles. Le pays de Kashghar est peuplé d'infidèles. Partons pour la guerre sainte! » L'imam récita la prière, prononça la formule : Allah est la plus grande divinité! et l'armée se mit en route pour Kashghar. Il s'arrêta au bout de plusieurs étapes, et, après la prière, il donna à Ya'koub Khadja l'ordre de marcher vers la contrée de Kashghar. Ya'koub Khadja se mit en marche avec soixante mille soldats, et se heurta, à son arrivée dans le pays, à une armée de quatre mille hommes qui couvrait la route de la capitale. A ce moment, Ardashir de Samarkand survint, et les

Musulmans écrasèrent l'avant-garde kashgharienne, dont il ne resta que deux hommes; ils coururent annoncer au prince Sherkianos qu'une armée considérable venait du côté d'Andidjan, qu'elle avait massacré ses quatre mille soldats, qu'ils avaient échappé à grand'peine au désastre, et que les Musulmans arrivaient en trombe derrière eux. Sur ces entrefaites, l'armée de l'imam survint; Sherkianos rassembla les habitants de Kashghar, et leur dit : « Si tous, grands et petits, vous obéissez à mes ordres, gardez la ville, et empêchez l'ennemi d'y pénétrer. » Les gens de Kashghar s'apprêtèrent à la résistance, et ils n'évacuèrent pas leur cité, si bien que l'armée musulmane s'arrêta à Besh Kérem. Ardashir de Samarkand investit la ville qui résista. Au matin, un nuage de poussière apparut sur la route d'Andidjan. C'étaient Solaïman Shah Oushi et Sarbouland Khan Oushi qui survenaient, avec quarante mille hommes rangés autour de quarante drapeaux blancs. Ils campèrent sur l'un des côtés de la ville, au grand effroi des infidèles. A la prière de midi, un nouveau nuage de poussière apparut, cachant quarante mille hommes sous quarante étendards; les nouveaux venus établirent leur campement du côté droit de la cité, et, pendant sept jours, les troupes musulmanes arrivèrent sans interruption. Le huitième jour, Solaïman Shah Oushi écrivit à Sherkianos une lettre conçue en ces termes : « Apprends que le roi des deux mondes, l'imam Mohammad Ghazali, est arrivé afin de te convertir à l'Islamisme. Allah t'ordonne, si tu acceptes l'Islam, de sortir, ton arc suspendu au col, et de faire la profession de foi musulmane, auquel cas tu iras au paradis; si tu refuses, d'un coup de sabre, j'enverrai ton âme impure en enfer. Je lutterai contre toi de toute ma force, et, si je succombe, ce sera en savourant la coupe du martyre. »

Quand il reçut cette lettre, Sherkianos se mit dans une violente colère, et préféra lutter contre les Musulmans. Le neuvième jour, un nouveau tourbillon de poussière apparut, venant d'Andidjan: c'étaient Sarmast et Shaïkh Hasan de Baghdad, Derkan Poulad, Sultan Zouk Ata et Sultan Shouk Ata de Kharizm, qui arrivaient avec Mohammad Ghazali. L'imam ordonna à Sarmast d'établir sa tente tout près de la ville, et il se

prépara à l'attaque, tandis que l'armée musulmane campait de chaque côté de la ville.

Sherkianos avait un fils nommé Zohourmounis, qui se trouvait alors à Aksou. Sherkianos lui envoya un courrier, pour lui apprendre qu'une nombreuse armée était venue du côté d'Andidjan, dans l'intention de détruire Kashghar qu'elle assiégeait, et il lui manda de venir à son secours. Zohourmounis rassembla les troupes des villes voisines, et arriva auprès de son père, avec une armée de cent mille hommes.

Trois jours après, Sherkianos sortit de la ville, et rangea son armée en bataille, tandis que les Musulmans en faisaient autant; l'imam fit battre le tambour d'Alexandre, et Zohourmounis défia au combat les guerriers de l'Islam. Poulad Derkan releva le défi, poussa son cheval contre Zohouryanos (1), et lui barra le chemin. Zohouryanos le frappa d'un coup d'épée, et le fit prisonnier; puis, se précipitant dans les rangs des Musulmans, il leur blessa soixante-dix hommes, et en tua quatre. Les infidèles frappèrent le tambour de la victoire, tandis que les Musulmans faisaient retentir celui de la retraite. L'imam pria les Saints de venir à son secours, et il s'endormit après avoir reçu leurs encouragements. A l'aube, Mohammad Ghazali fit battre le tambour d'Alexandre, et les deux armées se rangèrent en ligne. Sarbouland Khan Oushi entra dans l'arène, fut blessé par Zohouryanos, et s'en retourna au camp. Sarmast-i Baghdadi se lança à l'attaque de Zohouryanos, et brisa sa lance d'un coup de sa masse d'armes. Le prince infidèle voulut lutter avec l'épée, mais Sarmast lui asséna violemment sa masse sur la tête. Zohouryanos le para, mais il fracassa la tête de son cheval, et il roula à terre. Sarmast-i Baghdadi sauta à bas de sa monture, lui mit le pied sur la poitrine, lui lia les mains, et le traîna devant Mohammad Ghazali.

Quand Sherkianos vit son fils tomber aux mains des Musulmans, il en ressentit une violente douleur; il lança son cheval, suivi de la foule des infidèles, qui ressemblait à un nuage de

(1) A partir de cet endroit, le *tezkéré* donne à Zohourmounis le nom de Zohouryanos, puis Zohourkianos.

sable et de poussière. L'ardeur de Sarmast était telle qu'il se précipita dans la mêlée avec cent hommes. Mohammad Ghazali donna l'ordre que l'on courût à son aide, et l'armée musulmane, s'étant concentrée, refoula les infidèles dans Kashghar.

Zohouryanos fut conduit en la présence de Mohammad Ghazali, qui le somma de se convertir à l'Islam; le prince de Kashghar refusa: l'imam ordonna qu'on le plaçât devant le front de l'armée, et qu'on le couvrît de flèches. Shaïkh Hasan se leva, et demanda à l'imam la permission de garder Zohourkianos durant trois jours, pendant lesquels il lui ferait accepter l'Islamisme, sinon il serait exécuté. Zohourkianos céda aux exhortations de Shaïkh Hasan: celui-ci le conduisit devant Mohammad Ghazali, qui lui demanda de réciter la profession de foi musulmane: le jeune prince le fit d'un cœur sincère, et Shaïkh Hasan l'adopta comme son fils spirituel. Zohourkianos demanda à l'imam la permission de combattre les infidèles; Mohammad Ghazali lui accorda l'objet de sa requête en lui souhaitant bonne chance. Le prince se tourna vers ses sujets, et leur cria : « Mécréants! écoutez mes paroles : acceptez la foi musulmane, pour éviter les supplices qui vous attendent au jour du jugement. Si vous ne m'obéissez pas, je vous traiterai de la belle façon, Sherkianos, mon père, tout le premier. »

Le roi de Kashghar fut consterné en entendant le discours de son fils : « Mieux eût valu, dit-il, qu'il succombât dans la bataille. Le tue qui voudra! » Zohourkianos se précipita sur les infidèles, et une lutte terrible s'engagea; il combattit durant trois jours et trois nuits, après lesquels il mit dans une déroute complète Sherkianos avec toute son armée. Les infidèles évacuèrent Kashghar, et Zohourkianos se mit à leur poursuite, sans pouvoir les atteindre, tellement ils fuyaient vite. Il présenta ses hommages à Mohammad Ghazali, qui le remercia. Pendant ce temps, toute la population de Kashghar sortit de la ville, et vint demander grâce à l'imam, qui la somma de se convertir à l'Islam. Ces gens le firent avec empressement, et Mohammad Ghazali nomma Zohourkianos souverain de Kashghar; mais le prince refusa en pleurant, disant : « Partout où ira l'imam, j'irai avec lui! » L'imam chargea Sarbouland Khan Oushi de gouverner Kashghar, et il se mit en route.

accompagné de Zohourkianos; il se dirigea sur Aksou, et il envoya en avant-garde Ardashir Samarkandi et le prince de Kashghar.

Quand il fut arrivé près d'Aksou, Ardashir rangea ses troupes en ordre de bataille; un des soldats de l'armée de Sherkianos sortit des rangs de l'armée des infidèles, et porta un coup de sabre à Ardashir; mais celui-ci le tua, et envoya son âme dans l'enfer. Ardashir tua de la sorte plusieurs infidèles qui étaient venus l'attaquer, tandis que Zohourkianos, de son côté, repoussait violemment les sujets de son père.

L'armée des infidèles vint à manquer de vivres. A cette date, dans le pays de Tchin et Matchin, régnait à Karakash un infidèle, nommé Karoun Rashid. Sherkianos alla lui demander asile, mais Ardashir et Zohouryanos se mirent à sa poursuite, et dépassèrent Aksou et Yarkand. Karoun Rashid, malgré ses terreurs, envoya un contingent de mille hommes à Sherkianos. Les infidèles furent battus devant la ville de Karakash par Ardashir et Zohouryanos; mais un retour offensif de l'ennemi coûta la vie à Ardashir, en même temps qu'il obligeait Zohouryanos à battre en retraite avec le reste de l'armée de l'Islam; il alla rejoindre l'imam, qui retrouva le corps d'Ardashir Samarkandi, et lui donna la sépulture.

Mohammad Ghazali se résolut à poursuivre les infidèles, tandis que Sherkianos et Karoun Rashid s'enfermaient dans Karakash, pour résister aux assauts des Musulmans. L'imam fit battre le tambour d'Alexandre et investit la ville. La bataille s'engagea épique entre les deux armées, et Sarmast-i Baghdadi occit en combat singulier un nombre considérable d'infidèles; la lutte se prolongea durant six mois, jour et nuit, sous les murs de Karakash, que ses défenseurs, épuisés, abandonnèrent à la faveur des ténèbres, pour aller chercher un asile dans les montagnes. L'armée de l'Islam entra dans la ville, dont les habitants embrassèrent la foi avec un grand enthousiasme, pour avoir la vie sauve, et Mohammad Ghazali donna à Zohouryanos la souveraineté du pays, en même temps qu'il chargeait Shaïkh Hasan de surveiller l'instruction musulmane des habitants de Karakash.

Quant à lui, il se mit à la poursuite des infidèles, auxquels il

fit une rude guerre, et qu'il accula dans une vallée où Sarmast-i Baghdadi les attaqua. Karoun Rashid, Sherkianos, et leurs troupes, écrasés, s'enfuirent, poursuivis par Mohammad Ghazali, et, passant à travers l'aridité du désert de sable, ils parvinrent sur les bords d'une rivière où ils campèrent.

Mohammad Ghazali traversa le cours d'eau, et établit son campement dans la plaine de Yéké Langar (1); ce fut dans cet endroit que sa femme, Hanifa, mit au monde un fils, nommé Zaïn al-'Arab; elle mourut des suites de ses couches, et son fils ne tarda pas à la suivre dans le tombeau. Dix jours plus tard, la bataille recommença entre les infidèles et les Musulmans; Mohammad Ghazali avait revêtu le manteau rouge d''Ali, et il tenait au poing son célèbre glaive Zoulfikar. L'armée de l'Islam enfonça les troupes du prince de Karakash, que Sarmast-i Baghdadi poursuivit dans leur déroute, jusqu'à ce qu'il fût tué dans un retour offensif de l'ennemi.

Solaïman Shah Oushi continua la poursuite, et fut tué à son tour. Mohammad Ghazali donna la sépulture aux martyrs; il eut un songe, au cours duquel il vit 'Ali, Hasan, Hosaïn, Fatima, Khadidja; 'Ali lui dit : « Soyez béni ! Vous avez fait la guerre sainte contre les mécréants; les âmes des martyrs sont satisfaites de vous; elles vous attendent; les anges qui gardent les portes du paradis au parfum d'ambre tiennent, pour vous les offrir, des coupes ornées de rubis et d'émeraudes, remplies de mets délicieux et de sucreries variées. Voici que nous sommes venus au-devant de vous, car vous serez bientôt réunis à nous. » La bataille recommença, et les infidèles, de nouveau battus, durent chercher leur salut dans une fuite rapide, qui les conduisit à la plaine de Yéké Langar; Mohammad Ghazali, malgré ce succès, eut l'intuition que sa fin était proche; il adressa au Ciel une ardente prière; un feu dévorant sortit du monde de l'invisible, et réduisit en cendres les soldats de Karoun Rashid; leurs têtes furent changées en pierres noires, calcinées par les flammes, et elles resteront dans cette plaine jusqu'à la consommation des siècles.

L'armée musulmane attaqua ensuite les troupes de Sherkianos,

(1) Le « grand langar », *yéké* étant le mot mongol qui signifie « grand »; cette localité, plus loin, est nommée sous sa forme persane de Bouzourg Langar.

qui avaient échappé à la vengeance céleste ; le cheval de Mohammad Ghazali se prit le pied dans un trou, et l'imam vida les étriers ; il fut immédiatement massacré par les infidèles, mais Sultan Zouk Ata et Sultan Shouk Ata, prenant le commandement des forces de l'Islam, les lancèrent sur Sherkianos, dont les troupes s'enfuirent jusqu'à Kéria. Sultan Zouk Ata et Sultan Shouk Ata périrent à leur tour sous les coups des infidèles (1), qui furent pourchassés par Shaïkh Hasan et Zohouryanos.

Shaïkh Hasan ensevelit le corps de Mohammad Ghazali à Bouzourg Langar (2), où l'imam avait goûté la coupe du martyre, le vendredi dixième jour du mois de Djoumada premier de l'année 121 de l'hégire (21 avril 739).

Il est raconté dans l'histoire de l'imam Dja'far Sadik qu'il eut un rêve, au cours duquel il vit son père, Mohammad Bakir, fils de Zaïn al-'Abidin, fils d'Hosaïn, fils d''Ali, qui lui donna l'ordre d'aller convertir Khotan (Tchin et Matchin). Dja'far réunit une armée de cent mille combattants, et se rendit à Sapid Kouh سپید کوه (3), qu'on nomme aussi Sabz Kouh سبز کوه (4), la moderne cité d'Utch Tourfan, où régnait un prince, nommé Shah Bahram. Shah Bahram, ne pouvant résister à l'imam, se convertit à l'Islam, et lui donna sa fille en mariage. Dja'far resta vingt ans à Sapid Kouh, où il écrivit quarante traités (5). Au bout de ces vingt années, il apprit que soixante-

(1) Dans les environs de Kéria.

(2) La localité nommée aujourd'hui Yalangar ou Yaka, voir pages 35 et 39.

(3) La montagne blanche.

(4) La montagne verte.

(5) Les Musulmans attribuent à l'imam la composition de plusieurs ouvrages, dont les plus célèbres traitent de l'art de prédire l'avenir, l'un par les mouvements nerveux involontaires des muscles du corps (Hadji Khalifa, I, 194), ce qui est, en réalité, une analyse des réflexes, l'autre par l'interprétation des songes (*ibid.*, II, 391). Un autre, la *Djami'a*, traité sur la divination des événements futurs, est, en fait, le livre que l'on nomme ordinairement le *Djafr* de Dja'far Sadik ; la *Djami'a* est un grand traité de divination qui fut écrit par Adam ; le *Djafr* primitif fut écrit par 'Ali, sur l'ordre et les révélations du Prophète, sur le plan et d'après les principes de la *Djami'a* ; Dja'far as-Sadik écrivit à son tour un abrégé du *Djafr* de son aïeul, 'Ali, fils d'Abou Talib, sous le titre de *al-Khafiya* « le secret », lequel livre était divisé en deux tomes, que certains auteurs nomment, le premier, le grand *djafr*, le second, le petit *djafr* ; il y a une allitération évidente entre le nom de Dja'far et le titre de *djafr* ; la *Khafiya* n'était autre chose qu'un traité de divination par la vertu mystique et cabalistique des

douze généraux musulmans, sous le commandement d'Abou Mouslim, à Marw, s'étaient révoltés contre l'autorité des khalifes omayyades, et lui mandaient de venir se joindre à eux pour venger la mort de son père, Mohammad Bakir, qui avait été assassiné sur les ordres de Yazid. Dja'far Sadik se mit en route, avec un corps de trente mille hommes, dont les chefs se nommaient l'imam Hashim ibn Malik, l'imam 'Asim, l'imam Sultan Borhan ad-Din, Sultan Zafar ad-Din, Khadja 'Allam ad-Din, Sultan Khadja 'Allami Khorasani, Sultan Khadja Abou Yousouf 'Orfani. Le roi de Sapid Kouh, Shah Bahram, écrivit à Marwan, pour l'informer du dessein de Dja'far Sadik. Marwan fit partir une armée sous le commandement de Sultan Babr Dandan (1), en même temps qu'il expédiait une lettre au roi de Khotan, pour l'avertir d'empêcher l'imam d'aller faire sa jonction avec Abou Mouslim. Shah Bahram, sous couleur de conduire Dja'far Sadik à Marw, lui fit prendre la direction de Khotan, dont le roi, Tokouz Khaghan, marcha contre lui, avec une armée forte de cinquante mille hommes. Les deux armées se rencontrèrent, et prirent leurs dispositions pour engager la lutte. Le premier corps de l'armée de Khotan était commandé par Aslam, le second, par Kaharman, le troisième, par Salsabil, le quatrième, par Yaghman; le cinquième corps était composé de contingents de Kalmaks et de Kazaks; Tokouz Khaghan était sur la sixième ligne avec dix mille hommes (2).

Le premier corps musulman était sous le commandement de l'imam 'Asim, le second était commandé par Khadja 'Allami

lettres de l'alphabet (*ibid.*, II, 601, 605; III, 53, 128; V, 111); le *djafr* est la réplique de la Table gardienne du Destin اللوح المحفوظ, sur laquelle, d'un bout de son kalam, le Kalam primordial, Allah a écrit l'universalité de l'aveuir du κόσμος, la *Djamı'a* étant la Table gardienne du Sort, sur laquelle, de l'autre bout de son kalam, l'Être unique a écrit les particularités du destin de chaque entité du monde, dans laquelle peut entrer une part de libre arbitre. On attribue également au célèbre imam (*ibid.*, III, 78; VI, 111) des interprétations du Koran, dont certaines ont été recueillies par Aboul-'Abbas ibn 'Ata, et citées par Abou 'Abd ar-Rahman Mohammad ibn al-Hosaïn as-Soullami an-Naïsabouri, dans son commentaire du livre saint, intitulé *al-Hakaïk fil-tafsir*.

(1) « Celui qui a des dents de panthère », nom parfaitement impossible à cette date, comme bien d'autres dans cette trame fantaisiste.

(2) Toujours la division altaïque de l'armée en corps de dix mille cavaliers.

Khorasani, le troisième, par Kilidj Borhan ad-Din (1), le quatrième, par Sultan Zafar ad-Din, le cinquième, par l'imam Kasim. Dja'far Sadik envoya Kilidj Borhan ad-Din sommer Tokouz Khaghan, roi de Khotan, d'accepter l'Islamisme. Le souverain infidèle refusa, et la bataille s'engagea. Les troupes de Khotan furent battues, et perdirent trois mille hommes.

La bataille reprit au bout de trois mois, quand Tokouz Khaghan eut réorganisé ses armées. Salsabil, le Chinois (2), s'avança entre les deux fronts, et défia les guerriers de l'imam. Talha, fils de Toufan, releva le gant, et fut tué, puis, après lui, Khodja Hashim. Pendant deux jours et deux nuits, les deux armées luttèrent sans résultat appréciable, et les Khotanais perdirent quinze cents hommes. Après quelques jours de trêve, Salsabil fut tué en combat singulier par l'imam 'Asim, fils de Mohammad Hanifa, fils du Roi des hommes ('Ali). Les infidèles furent battus, et les hostilités demeurèrent suspendues durant six mois, au bout desquels la bataille recommença; l'imam 'Asim tua Kaharman, et fut à son tour occis par Tokouz Khaghan. Dja'far Sadik fit ensevelir les corps des martyrs, parmi lesquels l'auteur cite Khadja 'Abd ar-Rahman Baghdadi, Khadja Akhtam Baghdadi, Khadja Nasl Allah Baghdadi, Khadja Ahmad Baghdadi, Khadja Sa'd ad-Din Baghdadi, Khadja Solaïman Khorasani, Khadja 'Anbar Khorasani, Khadja 'Izzat Allah Khorasani.

Deux mois après ces événements, le lundi septième jour du mois de Djoumada second, Dja'far Sadik recommença la lutte; cinq mille Musulmans périrent dans la bataille, tandis que deux cent cinquante mille infidèles y trouvaient la mort.

Shah Bahram tomba au pouvoir des Musulmans, qui, pour le punir de sa trahison, le firent périr dans les supplices. Dja'far Sadik ordonna à Khadja 'Allami Khorasani, qui était originaire de Marw, et l'un des hommes les plus instruits de son époque, de marcher vers l'Orient, en prenant la route des montagnes, accompagné de Khadja Aboul-Ma'ani, Khadja Riza, Khadja Abou Ishak Hamid, Khadja Ibn Saka, Khadja

(1) Ce personnage est nommé plus haut Imam Sultan Borhan ad-Din.
(2) C'est-à-dire originaire de Khotan.

Pahlavan, tandis que lui-même, tout seul, prenait le chemin du désert, par la route, vers Iltchi.

Khadja 'Allami Khorasani Marwazi poursuivit les infidèles qui avaient été battus par Dja'far Sadik, sans pouvoir les atteindre, et il arriva dans un pays arrosé par une rivière divisée en cinq canaux, nommé, par suite de cette circonstance پنجاب پنجنجوم نجوم Pandjab Pandjoum Nodjoum (1); il y séjourna

(1) Pandjab, en persan, signifie les « cinq rivières »; *pandjoum* پنجم, et non پنجنجوم, mais ces textes sont pourris de fautes, signifie « le cinquième »; *noudjoum*, forme de pluriel littéral, est, en fait, une prononciation assourdie de *nadjm* > *neudjeum* « étoile », qui signifie ici lune, comme le persan *akhtar*, en afghan. Il se peut d'ailleurs que *noudjoum* soit réellement la forme plurale de *nadjm*: on sait qu'en turk, et dans la pensée des Turks qui avaient abandonné le tchaghataï pour parler persan, comme les Timourides de Dehli, la forme plurale avait éliminé la forme du singulier pour certains mots : *omra* = *oumara* امرا pour *amir* امير; *ewlia* اوليا pour *wali* ولي; *nawwab*, d'où *nabab* نواب pour *naïb* نائب, et j'en ai signalé (*Journal of the Royal Asiatic Society*, 1915, page 308) un exemple curieux dans la langue des Ouïghours de Tourfan. Il faut donc entendre, à mon sens, *pandjab pandjoum noudjoum*, les « cinq rivières (où les Musulmans arrivèrent) le cinquième mois. Cette interprétation est confirmée par ce fait qu'en un certain mois Dja'far divise son armée en deux corps, dont l'un, dirigé par Khodja 'Allami, arrive peu de jours après cette opération à Pandjab Pandjoum Noudjoum, où il reste deux mois; quelques jours après, Khadja 'Allami est tué, et les survivants de son armée vont rejoindre Dja'far, lequel, au bout d'un laps de temps très court, est tué vers le milieu du septième mois de l'année 148; les deux mois du séjour de Khadja 'Allami à Yoltchoun, plus les trois périodes de quelques jours qui l'ont précédé et suivi, reportent la division de l'armée de Dja'far vers le 15 Rabi' second; Khadja 'Allami arrive à Yoltchoun vers le commencement du mois suivant, Djoumada premier, *le cinquième;* il reste dans cette localité durant les deux Djoumada, cinquième et sixième mois, se fait battre vers le commencement de Radjab, septième mois, et les débris de ses troupes, réunies à celles de Dja'far, sont anéanties le 15 de ce même septième mois 148. Ces cinq rivières sont l'Ashi-daria, la Gandji-daria, l'Uluksaï, la Noura, plus une autre (il y en a deux autres marquées sur la carte du colonel Bolchew) sans nom, à l'est de Tchira, l'Ashi-daria passant à Tchira, à quatre-vingt-dix verstes dans l'est de Khotan; ces rivières coupent la route Tchira, Goulakma, Domakou, Karakir, Yalangar (voir page 36), Shival, Yaka, Shambourbazar, Kéria, Oïtoghrak; elles se perdent dans les sables du Takla-Makan, de la steppe du Gobi. *Langar*, en persan, signifie une enceinte de pierres, de bois ou de briques, qui entoure le monument funéraire d'un personnage illustre, puis le mausolée lui-même, dans un sens très voisin de celui de *mazar;* ce mot est le sanskrit-perse *vart-ana* « qui entoure, chose circulaire, globe », de la racine *vrt*, sk. *vrt-ā* « entouré », *vrt-i* « qui entoure » *vrt-ta*, participe passif de *vrt*, « rond, cercle »;

durant cent vingt jours, et il y construisit une auberge pour les voyageurs *yol-outchoun*, d'où cette localité prit le nom de Yoltchoun, sous lequel elle est connue aujourd'hui. Au bout de ce temps, on entendit une fusillade ماطيق au pied des monts, et la bataille s'engagea entre les Musulmans et les infidèles. Les Musulmans furent victorieux par l'intercession du prophète Élie; puis, ils furent attaqués par un corps de quinze cents infidèles, commandés par Tabous, auquel vint se joindre une partie de l'armée de Tokouz Khaghan. Les Musulmans furent anéantis, et Khadja 'Allami fut tué dans la bataille. Les survivants rejoignirent l'armée de Dja'far Sadik avec une peine infinie.

Après avoir marché vers l'Orient pendant quelques jours, Dja'far Sadik divisa son armée en deux corps; le premier, fort de trois mille hommes, sous le commandement de Sultan Kilidj Borhan ad-Din, marcha le long des montagnes, tandis que l'imam, avec deux mille hommes, prenait la route du désert. Il fut attaqué durant la nuit par une armée de vingt et un mille hommes, que Tokouz Khaghan avait envoyée de Khotan à sa poursuite. Au bout de cinq jours et de cinq nuits d'un combat acharné, les Musulmans furent tous massacrés (148 de l'hégire = 765) (1): alors, une tempête de sable s'éleva, qui remplit le monde de ténèbres; lorsqu'elles furent dissipées, les infidèles recherchèrent en vain le corps de Dja'far Sadik, qui était enseveli sous le sable; furieux de ne pas le trouver, ils se jetèrent les uns sur les autres, et se massacrèrent jusqu'au dernier.

L'histoire de Mousa al-Kazim, fils de Dja'far as-Sadik, raconte que cet imam demanda à son grand-père, l'imam Mohammad Bakir, la permission d'aller venger son père. Il arriva à Khotan (Tchin et Matchin) avec six mille Musulmans, et se heurta au fils de Tokouz Khan, Malik Mouzaffar, qui était infidèle; le prince de Khotan lança vingt mille Turks contre l'imam qui fut tué dans la bataille. Le mausolée de l'imam

le perse * *vartana* est devenu * *yartan*, puis, par retournement du mot autour de l'-*r*-, *tangar*, puis, par le changement de *t* en *l*, *langar*.

(1) D'après tous les auteurs musulmans, Dja'far as-Sadik est mort à Médine, le 15 Radjab 148, soit le 11 août 765.

Mousa al-Kazim est à Khotan, mais Allah avait transporté miraculeusement son corps à la Mecque, où il fut inhumé aux pieds de son père, Dja'far as-Sadik (1).

* * *

La ténacité des Shiïtes vint à bout de la résistance que leur offrirent les Nestoriens et les Bouddhistes du Turkestan chinois, et ils parvinrent à implanter leur foi dans ces contrées lointaines, aux dépens du Bouddhisme et du Christianisme; ils réussirent, au XVIIe siècle, après huit cents années d'efforts et de patience, à s'emparer de la souveraineté dans la steppe du Takla Makan, où les Chinois les trouvèrent sur le trône, quand ils reconquirent l'Asie Centrale (2); ils affirmèrent, pour légitimer leur pouvoir

(1) Mousa al-Kazim mourut le 15 Radjab 183 (22 août 799), à Baghdad, dans une prison où le détenait le khalife Haroun ar-Rashid.

(2) L'auteur de la description de l'Asie Centrale intitulée *Hsi-yu-thoung-wen-tchi* (chap. XI, pages 6 et suiv.), après un exposé assez inexact de ce qu'il nomme la « famille de Djingis Khan », dresse un long tableau dans lequel il dessine l'arbre de la descendance des 'Alides, issus d'al-Hosaïn, fils d''Ali, sous le titre de « famille du Prophète » 派噶木巴爾族屬 : 'Ali عالى est le père de l'imam ايمام Hosaïn اوسين, père de l'imam Zaïnoulabidin زينول عابدين, père de l'imam Mahmoud Bakir محمود باقير (Mohammad Bakir), père de l'imam Dja'far Sadik صاديق, père de l'imam Mousa-i Kazim موساى كازيم, lequel eut pour fils l'imam 'Ali-yé Moushi Riza عالى يي موشيريزا, c'est-à-dire, suivant la forme persane, 'Ali ar-Riza, fils de Mousa al-Kazim. Le *Hsi-yu-thoung-wen-tchi* indique ainsi qu'il suit la filiation des descendants d''Ali ar-Riza, fils de Mousa al-Kazim : Sayyid Talib سيد طالب; Sayyid 'Abdullah سيد عبدو الله; Sayyid Abzal سيد ابزل (= Sayyid Afzal, avec la prononciation turke *b* de *f*, comme dans le mot padishâh, que l'on écrit فادشاه dans les contrées de l'Asie Centrale); 'Abd Allah عبدو الله; Sayyid Ahmad; Sayyid Mahmoud سيد محمود, 瑪木特; Shah Hasan شاه حسن; Sayyid Djalal ad-Din; Sayyid Kamal ad-Din; Sayyid Bourhan ad-Din; Mir Digwana ميردكى وانه, 米爾氐瓜納 (Mi-eul Ti-kwa-na transcrivant une forme مير دكوان, dont la prononciation exacte est Mir Dzakwan); Sayyid Mahmoud; Sayyid Bourhan ad-Din; Sayyid Djalal ad-Din; Makhdoum A'zam مخدوم اعظم, lequel eut une nombreuse famille, et fut l'arrière-grand-père de Hidayat Allah Khadja, plus connu sous le nom de Hazrat Afak, qui, en 1678, réussit à s'emparer de la souveraineté du pays de Tchaghataï, où ses descen-

aux yeux des officiers mandchous, qu'ils régnaient sur les Musulmans du Mogholistan par suite de l'autorité que leur

dants régnèrent jusqu'en 1865, d'abord sous la suzeraineté des Kalmouks, puis sous la domination des Chinois.

Je n'ai point le dessein d'examiner toutes les questions que soulève l'étude de cette liste; il me suffira de dire, pour l'objet qui m'occupe ici, qu'elle montre que le prince 'alide qui l'a communiquée aux officiers chinois, quand ils reconquirent l'Asie Centrale, ne connaissait que les huit premiers imams, jusqu'à 'Ali ar-Riza, fils de Mousa, à l'exclusion absolue des quatre derniers imams des Shiïtes duodécimains, Mohammad at-Taki, 'Ali an-Naki, Hasan al-'Askari, al-Kaïm. Il n'existe pas dans le Shiïsme de secte qui reconnaisse huit imams; les Ismaïliens en reconnaissent cinq; ils s'arrêtent avec Dja'far as-Sadik, après lequel ils comptent des imams à l'infini, par cycles de sept; les Sab'iyya sont partisans d'une doctrine qui reconnaît sept imams, et s'arrête avec Mousa al-Kazim. Il en faut conclure que le Shiïte qui a dressé cette liste généalogique appartenait à une famille qui était venue en Extrême-Orient durant la vie de l'imam 'Ali ar-Riza, alors que Mohammad at-Taki n'était point encore investi de l'Imamat; que cette famille perdit immédiatement tout contact avec les Musulmans qui vivaient en Perse, et dans le monde de langue arabe, de telle sorte qu'elle ignora complètement la succession des quatre derniers imams des Persans. Encore faut-il remarquer que l'imam 'Ali ar-Riza n'a jamais eu de fils nommé Sayyid Talib; l'auteur du *'Omdat at-talib*, Djamal ad-Din al-Halabi (man. arabe 2021, folio 119 verso) dit formellement que le huitième imam n'eut qu'un seul fils, Mohammad al-Djawad, et un lecteur de l'ouvrage a cité dans la marge l'opinion d'un généalogiste célèbre, Madjdi, qui lui donne deux fils, Mousa et Mohammad al-Djawad, plus une fille, Fatima. D'où il faut conclure que les princes shiïtes du Tchaghataï n'étaient pas des 'Alides. C'est de même, suivant une tradition courante en Asie Centrale, que Shah Ismaïl, roi de Perse, fondateur de la dynastie des Safawis, aurait été un personnage de race turke, qui aurait prétendu descendre du septième imam; et, en fait, il est permis de se demander pourquoi ce prince écrivit ses poésies en turk, non en persan, sans compter qu'il fut soutenu, et imposé au peuple persan, par des clans turks, les Afshar, les Kadjars, les Oustadjlou, les Shamlou, et autres, dont les deux premiers arrivèrent à la souveraineté de l'Iran, quand les Safawis eurent lassé la patience de la Perse.

Il n'y a qu'une seule circonstance historique qui soit capable d'expliquer cette singularité : le tragique événement qui, dans les premières années du IXe siècle, faillit faire passer la couronne du Khalifat sur la tête de l'imam 'Ali ar-Riza, fils de Mousa al-Kazim, lorsque Mamoun (813-833) le fit venir de Médine à Marw, dans le Khorasan, pour le reconnaître comme son héritier présomptif. L'imam eut le triomphe immodeste; pour se débarrasser de ce successeur gênant, Mamoun le fit empoisonner à Tous, où il est enterré. De nombreux 'Alides étaient accourus à Marw, avec 'Ali ar-Riza, pour jouir de la fortune extraordinaire qui revenait aux héritiers légitimes de Mahomet; leur espoir fut de courte durée; Mamoun ne tarda pas à se repentir de ses tendances favorables aux 'Alides; elles leur étaient trop favorables, et les imams n'en demandaient pas tant; la persécution reprit contre eux dès la mort d''Ali ar-Riza; elle sévit dans tout le Khalifat, des rives de la Méditerranée aux frontières du Khorasan. Les 'Alides qui

conférait leur illustre naissance; ils prétendirent qu'ils descendaient du Prophète par le huitième imam, ce qui constituait un mensonge impudent.

Il était de notoriété publique, au milieu du xe siècle, à Samarkand, plus de deux cents ans avant l'expédition dirigée contre Tourfan par Mahmoud Karam Kabouli (1155), que le prince de la tribu turke des Boghratch بغراج était un 'Alide, descendant de Yahya ibn Zaïd (1); il est impossible, d'après le récit d'Abou Dolaf, qui mentionne cette singularité dans la relation incohérente et funambulesque de son voyage à la Chine (2),

étaient venus à Marw pour contempler le triomphe de l'imam n'y purent demeurer; ils sortirent des terres musulmanes, pour entrer, au delà des monts, dans les domaines des Chinois, d'où ils ne devaient plus sortir; les steppes du Takla-Makan et les villes du Tarim étaient infiniment loin de Médine, où les imams vivaient dans la retraite, et dans l'obscurité d'une destinée manquée irrémédiablement; on savait aussi peu à Khotan ce qui se passait à Médine qu'on s'inquiétait peu à Médine des destinées de Khotan: les Shiïtes, réfugiés dans le Turkestan, ne surent jamais que quatre imams avaient succédé à 'Ali ar-Riza; s'ils l'apprirent par des Persans à l'époque mongole, ils n'en tinrent aucun compte; ils n'avaient pas les moyens de vérifier l'exactitude de leur généalogie après le huitième imam: ils s'en tinrent à leur liste, qui leur était sacrée, qui, par ses lacunes mêmes, était un témoignage éclatant de leur véracité et de l'antiquité de leurs prétentions.

L'existence, dans les contrées de l'Extrême-Orient, de ces Shiïtes, dont la connaissance des imams 'alides se borne aux descendants de Hosaïn, jusques et y compris 'Ali ar-Riza, est amplement prouvée par une histoire des Imams après la mort de Mahomet, qui s'arrête à la mort d''Ali ar-Riza, et dont le manuscrit a été copié dans la Transoxiane; l'auteur de cet ouvrage, qui l'a intitulé محرق القلوب (supplément persan 1790), Mahdi ibn Abi Zaranraki زرنراقی (?), l'a divisé en vingt chapitres, dont le dernier traite de l'assassinat du huitième imam; il est certain qu'il ne connaissait point le neuvième imam, et qu'il appartenait à ce clan de Shiïtes du Takla Makan, qui descendaient des compagnons d''Ali ar-Riza, lesquels perdirent de très bonne heure tout contact avec leurs coreligionnaires des contrées occidentales, à ce point qu'aujourd'hui, les Ismaïliens qui vivent dans le Turkestan russe ignorent jusqu'au nom de Hasan-i Sabbah, dont la renommée fut immense en Perse.

(1) ملك عظيم الشان يذكر انه علوى من ولد يحيى بن زيد; il s'agit ici de Yahya, fils de Zaïd, fils de l'imam Zaïn al-'Abidin, fils d'al-Hosaïn, fils d''Ali, qui fut obligé de se réfugier dans le Khorasan, c'est-à-dire dans la partie orientale de l'Iran qui confine à l'Asie Centrale, quand son père, qui avait pris le titre de khalife, fut battu et tué, en 122 de l'hégire, par les troupes des Omayyades.

(2) Yakout, *Mo'djam al-bouldan*, III, p. 447. Il n'est pas impossible qu'Abou Dolaf soit allé à la Chine; ce personnage raconte qu'il se trouva rencontrer à

de savoir dans quelle région de l'Asie Centrale vivait ce peuple altaïque (1), et si le prince qui lui commandait était véritable-

Samarkand les ambassadeurs du roi de la Chine, qu'il nomme قالين بن الشخير, lequel avait envoyé demander à Nasr ibn Ahmad la main de sa fille; le prince samanide refusa, en invoquant la différence et la divergence extrême des religions et des croyances des Chinois et des Musulmans; les ambassadeurs célestes agréèrent cette excuse, et déclarèrent que leur maître serait satisfait si le fils de Nasr, Nouh, voulait bien épouser la fille du Fils du Ciel; Abou Dolaf déclare et affirme qu'il est allé chercher la princesse chinoise à سنداىل, et qu'il l'a accompagnée avec son escorte de cinq cents esclaves, hommes et femmes, lorsqu'elle s'en vint épouser Nouh ibn Nasr. Tout n'est pas invention dans cette histoire; il faut évidemment changer le nom de la capitale chinoise سنداىل en بيلانكث, qui transcrit lettre pour lettre la forme originelle 汴梁 Ping-lang, nom ancien de Khaï-fong-fou; les variations qui ont amené بيلانكث à سنداىل sont de l'ordre de celles qu'expliquent les idiosyncrasies de la graphie arabe; il est inutile de dire qu'il n'y a jamais eu d'empereur chinois qui se soit nommé Kalin, fils d'ash-Shakhir; mais il faut corriger قالين en قايين Khaï-yun, ce qui est le nom des années 開 運 de Sheu Tchoung-koeï 石 重 貴 de la dynastie des Tsin, de la famille Sheu, qui régna de 936 à 946, Aboul-Hasan Nasr II ayant exercé le pouvoir de 913 à 942; Sheu Tchoung-koeï était le neveu du premier souverain de cette dynastie éphémère, Sheu King-thang 石 敬 瑭. الشخير est une accumulation d'erreurs graphiques où se cachent les éléments de son nom Tchoung-koeï, retourné et prononcé Koeï-tchün كجين devenu لججين, لسحير, auquel on a préfixé l'*alif*, par un processus sur lequel il est inutile d'insister, car il s'explique de lui-même. Les noms des tribus turkes chez lesquelles passe Abou Dolaf sont dans un désordre absolu; pour aller de Marseille à Dunkerque, il passe par Valence, par Rome, par Lyon, par Perpignan, par Paris, par Nice, par Brest, etc. Si Abou Dolaf n'a pas fait son Jean de Mandeville, en imaginant un voyage fictif à travers des peuplades dont les noms étaient connus dans les états du prince de Samarkand, sans que l'on sût très bien où elles habitaient, il en faut conclure, ce qui est très possible, qu'il a brouillé ses notes, quand il a voulu rédiger sa relation, ou qu'il les avait perdues, ce qui arriva à d'autres qu'à lui, ou qu'il n'en avait pas pris, se fiant à sa mémoire, qui lui a joué un fort méchant tour.

(1) Bogratch est pour Boghrat, avec la prononciation sifflante du *t*, ce dont les exemples ne manquent pas dans les langues altaïques; à Madagascar, le *t* arabe a pris le son *ts*; il s'agit dans ce phénomène d'une prononciation *t*ˢ analogue au développement d'une sifflante après un *k*, sous la forme *k*ˢ, sur lequel je me suis expliqué autre part; en serbe, le patronymique *-itch* se prononce plus près de *-itj* que de *-itch*; le *t* du moyen persan, après une voyelle, brève ou longue, au moyen âge, est devenu *dz* ذ, dans les provinces occidentales de l'Iran, tandis qu'il est resté *d* د dans le Khorasan et dans la Transoxiane, pendant qu'il devenait *t* en Asie Centrale. Bogra-t est une forme plurale de

ment un descendant d'ʿAli; mais il est hors de doute que, quelques années avant le milieu du xe siècle, sous le règne du prince samanide Nasr ibn Ahmad, dans la Transoxiane, on savait, d'une façon certaine, que le chef d'un clan turk d'Asie Centrale, ou de Sibérie, professait le Shiïsme et non le Sunnisme, ce qui ne pouvait manquer de scandaliser les sujets des souverains de Samarkand.

Cette tradition vivait en Perse, dans les forteresses ismaïliennes, à la fin du xie siècle, à l'époque du célèbre révolutionnaire Hasan-i Sabbah; l'auteur de l'étrange recueil de tableaux historiques et astrologiques, connu sous le titre de *Dastour al-mounadjdjimin*, raconte que Mohammad ibn Ismaʿil, petit-fils de l'imam Djaʿfar as-Sadik, s'enfuit dans l'Hindoustan, pour échapper à la poursuite du khalife Haroun ar-Rashid (1). Cette assertion est notoirement fausse; jamais Mohammad ibn Ismaʿil n'a passé dans l'Hindoustan; mais elle montre, ce qui est parfaitement dans la logique de l'histoire, dans la vraisemblance, dans la réalité, que des descendants d'ʿAli vivaient sur les marches de l'Islam.

C'est un fait historique que des Ismaïliens ont vécu dans les provinces du Nord-Ouest de l'Inde, et il est probable que quelques-uns de ces sectaires prétendaient, ce qui était peut-être vrai, qu'ils descendaient de Mohammad, fils d'Ismaʿil, lequel serait venu dans cette contrée lointaine, et ce fait explique les affirmations de l'auteur du *Dastour al-mounadjdjimin;* Firishta, dans son *Goulshan-i Ibrahimi*, dit en effet, au commencement de l'histoire

boghra بوغرا « chameau »; la tribu des Boghrat est celle dont sortirent les Ilik-khans, dont l'ancêtre se nommait Satok Boghra Khan; ce Satok Boghra, d'après le *tezkéré* qui raconte sa légende, fut converti à la foi sunnite par le prince samanide de Boukhara.

(1) ذكر بعض الرواة ان الرشيد طلبه فقيل له انه بالرى فسار الرشيد على اثره فلما لم يجده بها وحكى انه بنشابور تبعه اليها فلما قيل انه مضى الى الهند عدل الرشيد الى طوس فمات بها « Plusieurs traditionnistes ont mentionné qu'ar-Rashid le manda auprès de sa personne; on lui dit que l'imam était à Rayy; ar-Rashid marcha vers cette ville sur les traces de Mohammad ibn Ismaʿil; quand il ne l'y eut point trouvé, lorsqu'on lui eut raconté que ce personnage était à Nishapour, ar-Rashid l'y poursuivit; quand on lui eut dit que Mohammad ibn Ismaʿil s'en était allé aux Indes, le khalife se détourna vers Tous, et il mourut dans cette ville. »

de Mahmoud, fils de Séboktéguin (1), sultan de Ghazna, qu'en l'année 1005, le prince ghaznawide entreprit la conquête de la province indienne du Moultan, qui était alors gouvernée par Aboul-Fath Daoud ibn Nasr ibn Shaïkh Hamid, lequel appartenait à la secte des Ismaïliens ملاحدة.

C'est en ce sens que 'Aufi, vers la fin du premier tiers du XIIIe siècle, dans son *Djawami' al-hikayat*, dit formellement que des 'Alides vivaient dans le Céleste Empire, et il est certain que, pour échapper aux persécutions des khalifes de la maison d''Abbas, les descendants du premier Imam allèrent demander un asile aux frontières les plus lointaines du monde de l'Islam, comme le firent les Idrisites sur la terre du Maghreb.

*
* *

La légende de l'offensive des imams 'alides contre le Takla Makan vit dans l'imagination des Turks orientaux et des Sartes de la Transoxiane; les habitants du Tarim montrent le monument *mazar* de l'imam Dja'far as-Sadik, dans la plaine de sable qui s'étend au nord de Kéria (2), à cent vingt-cinq kilomètres de cette ville, légèrement dans l'est, à soixante-dix kilomètres au sud des ruines d'une cité ancienne, que les cartes allemandes nomment Karadoung (3).

C'est un fait certain que ni Mohammad Ghazali, ni Dja'far as-Sadik, ni Mousa al-Kazim, ni Hasan al-'Askari, n'ont jamais

(1) Man. supplément persan 213, folio 37 recto; le grand-père de Daoud, Shaïkh Hamid, avait entretenu des relations cordiales avec Séboktéguin, son père, et lui-même avec Mahmoud; puis il s'était brouillé avec Mahmoud, sans songer à la vengeance que ce prince tirerait de sa désertion.

(2) Approximativement à l'intersection du 82e méridien E. de Greenwich et du 38° parallèle N.

(3) Le *mazar* de Bourhan ad-Din se montre encore aujourd'hui sur la rivière de Kéria; un *mazar* d'Imam Dja'far Taïran, c'est-à-dire de Dja'far Tayyar, frère de l'imam 'Ali, fils d'Abou Talib, se trouve à Tchira, un peu dans l'est de Khotan; le tombeau de quatre imams est vénéré dans l'oasis « des Imams » ايمام لار, au pied des Monts, à Polour, à cinq bonnes journées de marche de Khotan; le *mazar* de l'imam Aptar (= Abtar) se montre tout près de Khotan. Ces lieux sacrés reçoivent la pieuse visite des gens du Turkestan; ces *mazars* musulmans ont succédé aux stoupas du Bouddhisme, tout comme, en Syrie, les sanctuaires de l'Islam s'élèvent sur les ruines de ceux des Chrétiens et des Juifs.

conduit des armées contre les possessions occidentales de l'empire chinois; aucune histoire musulmane ne parle de ces extravagances. Hasan et Hosaïn, sous le règne d''Ali, ont servi dans l'armée de l'Islam, et ils ont marché avec elle jusque dans le Mazandaran; mais, après eux, aucun imam, à l'exception d''Ali ibn Mousa ar-Riza, qui est allé jusqu'à Marw, et dont le tombeau se trouve à Tous, ou Mashhad, n'a jamais quitté les provinces de l'Asie antérieure. Ils vécurent toujours à Médine, dans une position précaire, se terrant dans une retraite absolue, entourés de suspicions, sans garder aucun espoir de reconquérir la puissance temporelle qui leur avait été ravie par les usurpateurs Omayyades et Abbassides; ils ne jouèrent aucun rôle politique sur la scène de l'Islam; ils ne le tentèrent point, et ils ne quittèrent la ville du Prophète que lorsqu'il plut aux khalifes de Baghdad de les faire amener dans leur capitale, pour les tyranniser et les jeter dans leurs prisons.

Cette légende n'est point née chez les Turks de Khotan, de Kashghar, de Marguilan et de Namangan; les habitants de ces contrées ne furent jamais capables d'une telle invention; leur récit recouvre une forme d'une épopée shiïte qui n'a jamais été écrite, et qui s'est transmise dans la mémoire des peuples jusqu'au jour où la tradition lointaine s'en est définitivement perdue. Cette légende veut qu''Ali, fils d'Abou Talib, gendre du Prophète, soit venu, comme un nouvel Alexandre, faire la conquête de l'Iran oriental, peut-être des terres de l'Extrême-Orient, et qu'il ait trouvé le terme de son destin dans la capitale de la Bactriane, où se dressait orgueilleusement le vihara bouddhique du Naubahar.

On chercherait en vain des traces de ces fantaisies dans les histoires des 'Alides : c'est par un pur hasard que l'on trouve quelques mailles de cette trame mystérieuse sous la plume d'écrivains tardifs, qui n'ont point saisi l'importance de ce qu'ils racontent (1).

(1) C'est de même que les légendes relatives à l'introduction de l'Islam en Chine sont notoirement apocryphes et de fort basse époque, loin de remonter à l'époque des Thang: les livres chinois racontent que Thaï Tsoung, en 628, eut un long entretien, sur les vérités du dogme islamique, avec trois envoyés du roi de Khamoul. Kaïs, Owaïs, Kasim; mais en 628, Khamoul était certaine-

Sharaf ad-Din 'Ali Yazdi, dans la continuation de la *Djami' at-tawarikh* de Rashid ad-Din, rapporte en effet qu'en l'année 721 de l'hégire (1321), Témourtash, fils de Tchoban Noyan, qui était originaire de la tribu mongole des Souldous, et qui se révolta contre l'autorité du sultan Abou Sa'id Bahadour Khan, prétendit être le Mahdi, c'est-à-dire le douzième imam, qui s'est évanoui, pour reparaître à la fin des temps.

Témour Keurguen, dans l'inscription qui est gravée sur son cercueil, à Samarkand, a osé dire que l'on racontait que l'ancêtre mythique des Mongols, Bodontchar, fils d'Along-Goa et de la Lumière, « était l'un des descendants du Commandeur des Croyants, 'Ali, fils d'Abou Talib, et que, souventes fois, ses glorieux fils, à toutes les époques, ont proclamé qu'elle était parfaitement et absolument sincère, toutes les fois qu'elle avait revendiqué cette paternité pour Bodontchar » (1).

Khondamir, dans le *Habib as-siyar* (2), rapporte qu'en l'année 885 de l'hégire (1480-1481), Mirza Baïkara gouvernait

ment bouddhiste; Kasim y parle du Koran, dont la publication est postérieure, vers 635; et, ce qui est plus fort, il explique le nom que portent les Musulmans 回 回 hoeï-hoeï par des allusions symboliques à un « retour », qui caractériserait l'Islam: انا لله والله راجعون; mais cette explication ne vaut que pour l'époque à laquelle 回 回 qualifie les Musulmans, laquelle est très basse, et se compte surtout à dater de la période mongole: 回 回 sous les Thang, certainement, ne désignait pas les sectateurs du Prophète; c'est en 1124, dans l'histoire des Liao, que cette expression parait pour qualifier les Musulmans, leur souverain étant nommé 回 回 國 王 Hoeï-hoeï koué wang; mais, dans le sens de « musulman », elle est une graphie arbitraire, du XIIe siècle, une transformation artificielle, du nom des Ouïghours, originairement 回 紇, ou 廻 紇, qui fut changé en 788, en la forme 回 鶻, laquelle en est homophone, et se lisait Khouïkhout, ou Khouïghour, dans les domaines du Fils du Ciel. La présence de ce nom 回 回 hoeï-hoeï, dans un texte chinois, indique qu'il est postérieur au premier quart du XIIe siècle, et qu'il n'a certainement pas été écrit sous les Thang.

(1) وذكر انه من ابنا امير المومنين على بن ابى طالب وربما تصدقها في كل دعواها عليه اولادها الامجاد; *Introduction à l'histoire des Mongols*, p. 60-61.

(2) *Le Messianisme dans l'Hétérodoxie musulmane*, Paris, 1903, p. 167; *Habib as-siyar*, man. suppl. persan 177, folios 256-257; cette histoire a été recopiée par l'auteur de l'histoire du Turkestan, Mohammad Amin ibn Mirza Zaman Boukhari, man. suppl. persan 1518, folios 85-86, et par Amin Ahmad Razi, dans le *Haft Iklim*, man. suppl. persan 357, folio 231 recto.

Balkh au nom de son frère, Sultan Hosaïn Mirza, prince du Khorasan; un derviche, nommé Shams ad-Din Mohammad, qui se disait l'un des descendants du grand Saint soufi, Bayazid-i Bistami, arriva de Kaboul et de Ghaznin, apportant un traité d'histoire qui avait été composé sous le règne du sultan saldjoukide Sindjar (1); il y était dit qu''Ali, fils d'Abou Talib, était enterré dans un village, nommé Khadja Khaïran خواجه خيران, à trois farsakhs de Balkh, Dôme de l'Islam. Mirza Baïkara se rendit en toute hâte dans cette localité, accompagné des 'Alides, des kadis, des nobles, de toute l'élite de la population; il y trouva un monument, dont la coupole abritait une tombe; on y pratiqua des fouilles, et l'on y mit au jour une pierre de marbre blanc sur laquelle étaient gravés ces mots : « C'est ici le tombeau du Lion d'Allah, le frère de l'Envoyé d'Allah, 'Ali, le Saint d'Allah (2) ». Mirza Baïkara avertit le prince de Hérat de cette découverte, d'autant plus extraordinaire que tout le monde, des grèves de l'Atlantique aux cimes de l'Hindoukoush, savait pertinemment que le Lion d'Allah dort du sommeil éternel à Koufa ou à Nadjaf, et le dernier souverain timouride du Khorasan fit élever au Prince des Imams un monument splendide, qui devint pour les Shiïtes de son empire le centre d'un pèlerinage aussi important que le mausolée de Nadjaf (3).

(1) Il s'agit ici, vraisemblablement, de la chronique intitulée *Moudjmil at-tawarikh*, mais l'on n'y trouve rien de semblable; il y est simplement dit que les opinions ne s'accordent pas sur le lieu où le khalife 'Ali fut inhumé : certaines personnes croient qu'il est enterré à Koufa, derrière la mosquée où ses trois fils, Hasan, Hosaïn et Mohammad, fils de la Hanéfite, cachèrent sa tombe. D'autres disent qu'ils mirent son corps sur un chameau, et qu'ils donnèrent la sépulture à leur père à l'endroit où se trouve le Mashhad, à un farsakh de Koufa, à l'endroit même où le chameau s'arrêta et s'endormit (man. persan 62, folio 293 recto).

(2) هذا قبر اسد الله اخ رسول الله علی ولی الله.

(3) Cette légende est encore vivante en Asie Centrale; Ferrier raconte dans la relation de son voyage (I, 395), qu'à Mazar, près de Balkh, existe une mosquée qui est l'objet d'une grande vénération de la part des Musulmans, et surtout des Shiïtes; on assure, dit-il, d'une manière très imprécise, qu'un « prince tartare » reçut en songe la révélation qu''Ali y est enterré; cette mosquée fut construite par le prince timouride « 'Ali Shah » de Hérat (*sic*), et elle renferme le tombeau de « Shah Mardan, le roi des hommes », c'est-à-dire d''Ali; le même auteur rapporte (page 338) que la mosquée de « Mussela », près de Hérat, fut commencée par Sultan Hosaïn Mirza, pour recevoir les cendres de l'imam Riza, qu'il voulait faire transférer de Mashhad à Hérat: le

Ces invraisemblances sont flagrantes, mais les prétentions étranges des Mongols et des Timourides, qui, à l'instar des Fils du Ciel, à Lo-yang ou à Tchhang-gan, voulaient régner d'après l'ordre du « Mandat Divin », en même temps que l'orgueil fantastique des Turks et des Germaniques, avec lesquels ils eurent des accointances certaines dans l'Antiquité, expliquent pourquoi et comment les Timourides, aux Indes, prétendirent à la divinité, comment Djalal ad-Din Mohammad Akbar Padishah eut comme ex-libris un sigle , qui n'est autre que le Θ initial de Θέος, ce monarque se targuant d'encyclopédisme, pourquoi Aurengzib est figuré la tête nimbée du cercle d'or des Saints.

plan de cet édifice était conçu dans des dimensions prodigieuses; on y travaillait depuis vingt-cinq années, quand le prince de Hérat mourut; il ne fut jamais terminé: les dimensions de sa coupole dépassent ce que l'on peut imaginer, et suivant Ferrier, qui est quelquefois assez exagéré, plusieurs arceaux, soutenus par des piliers en briques, égalent par leurs proportions l'arc du palais de Khosrau II Parviz, à Ctésiphon, ce qui est l'impossibilité même. C'était manifestement pour se concilier les bonnes grâces de leurs sujets, les Turks shiïtes, cousins de ceux qui allaient vénérer les *mazars* prétendus 'alides de la région de Khotan, que les princes timourides se livraient à ces manifestations religieuses, qui étonnent chez des Sunnites. Les Mongols convertis à l'Islam, même avant Khorbanda, et les Timourides, quoique sunnites, éprouvaient une grande inclination pour le Shiïsme; Moulaï, en 690 de l'hégire, reprocha durement à un grand juriste de Damas que ses concitoyens, jadis, eussent assassiné Hasan et Hosaïn, ce qui était une erreur grossière; Témour Keurguen, d'après ce que raconte Ibn Arabshah, reprocha à ces mêmes gens de Damas que leurs ancêtres se soient faits les complices des meurtriers des deux imams, qu'ils aient promené ignominieusement leurs familles dans les rues de la capitale syrienne, en les couvrant de cendres. On sait, par 'Abd ar-Razzak Samarkandi, dans son *Matla' as-sa'daïn*, que les Timourides, sous Shah Rokh Bahadour, et sous Mirza Sultan Abou Sa'id, faisaient des manifestations shiïtes inattendues. Les Mongols et les Timourides, en Perse, régnaient sur des Shiïtes qui n'admettaient que le droit divin, tandis que les Sunnites, dans le choix du souverain, étaient partisans de l'élection, et tenaient pour elle; les Mongols et les Timourides se réclamaient jalousement du droit divin, et la doctrine shiïte leur inspirait une sympathie évidente et compréhensible pour ses adeptes; cela, sans compter que leur intellectualité, pour les Mongols et les premiers princes de la maison de Témour, n'allait pas fort loin, et qu'ils se trouvaient assez naturellement portés à penser comme les peuples qu'ils prétendaient gouverner. Cela suffit à expliquer la faveur qu'ils témoignèrent toujours aux Shiïtes, ainsi qu'aux Soufis, qui étaient les favoris exclusifs des Persans, et qui finirent par être persécutés par les rois safawis, qui descendaient, ou prétendaient descendre, de Soufis, parce que ces princes savaient pertinemment, et de première source, que le but non dissimulé de l'Ésotérisme était simplement la destruction de l'Islam.

Ces impossibilités sont loin d'établir que les bandes shiïtes qui allèrent chercher un refuge ultime à leur infortune dans les plaines de l'Asie Centrale n'étaient point commandées par des 'Alides authentiques, lesquels cherchaient à se faire passer pour des imams (1). Il ne faut point oublier aussi qu'en Perse, aux époques anciennes, beaucoup de personnes se prétendaient 'Alides pour faire des miracles, pour les simuler plutôt, et en tirer profit : le fait était assez général pour que les 'Alides véritables se soient vus forcés d'imaginer un office spécial de vérification des généalogies, lequel fut confié à un magistrat, le *nakib* نقيب. Ce censeur de la Noblesse joua un rôle considérable jusqu'à l'époque des Mongols, et, aux siècles qui suivirent, son importance déclina et s'évanouit.

Comme le Manichéisme, comme le Nestorianisme, l'Islam a pénétré en Chine par les routes de la Perse et de l'Asie Centrale ; ce fut de même que le Bouddhisme, au premier siècle, entra en Chine par les voies de Khotan et des villes occidentales du Hsi-yu. Que la Chine ait été islamisée par la Perse, c'est un fait évident quand l'on réfléchit que les Musulmans célestes, dans les mosquées de Pé-king et de Shang-haï, récitent en persan, rituellement, sans en comprendre le sens, la formule *namaz ba-gouzaram kourbatan lillah* نماز بگذارم قربة لله « Je fais la prière pour me rapprocher d'Allah » (2), que les inscriptions des oratoires, dans la capitale du Céleste Empire, sont écrites en nasta'lik, le nasta'lik étant une forme graphique née

(1) L'Imamat ne pouvait s'acquérir que par la collation de ce titre accordée par l'imam précédent ; il n'y a que douze imams chez les Shiïtes persans.

(2) Les Turks d'Asie Centrale récitent l'étrange formule *tchétire rika'at guélirem kourbatan lillah* چتيره ركعات كليريم قربة لله « Je fais une prière de quatre génuflexions pour me rapprocher d'Allah », ce qui traduit la formule arabe اصلى اربع ركعات قربة لله, avec le mot russe *tchétire* remplaçant le turk *tort;* beaucoup de Turks orientaux, dans la partie de l'Asie Centrale qui était sur les frontières des contrées soumises au sceptre des tsars, s'étaient convertis à un Christianisme grossier, aussi élémentaire que l'Islamisme des Turks qui avaient conservé la foi mahométane, aussi rudimentaire que le Bouddhisme et le Manichéisme du Tarim, de Tourfan à Kashghar. Le peu d'intelligence, le manque absolu de culture, des peuples qui vivent dans l'Asie Centrale et en Sibérie ne s'accommodaient que des principes, réduits à leur extrême minimum, des religions auxquelles ils se convertirent.

dans l'Occident de la Perse, l'une des normes essentielles de l'Iranisme.

Depuis la date à laquelle l'Iranisme est entré en Asie Centrale, le persan n'a jamais cessé d'être la langue littéraire des provinces les plus lointaines de la Transoxiane, comme de Kashghar, de Khotan, d'Aksou; les savants musulmans de ces contrées lointaines n'écrivent pas en turk-oriental, pas plus que les shaïkhs soudanais ne composent leurs livres dans les dialectes parlés aux rives du Niger; mais l'arabe leur est trop difficile, et ils se contentent du persan, dont la connaissance leur demande moins d'efforts; la langue littéraire et religieuse du Bashguirdistan, du pays où campent les restes de la tribu des Bashguirds, dans la steppe sibérienne, entre Orenbourg et Zlatooust, est le persan; ces Turks lisent l'arabe, mais ils ne l'écrivent pas, car ils estiment que des hommes ne peuvent se servir d'un idiome qui est la langue du Paradis.

*
* *

Le royaume de Tchaghataï poursuivait l'oulous de Perse d'une vindicte sanglante, sans avoir d'autre concept politique que de provoquer sa ruine, d'anéantir la puissance des descendants de Toulouï sur leurs trônes de Tauris et de Khanbaligh; il conserva la foi bouddhique beaucoup plus tard que l'Iran, et encore sa conversion fut-elle très superficielle.

L'islamisation des Mongols (1) se fit en trois fois, en trois

(1) Il s'agit de la conversion des Mongols qui avaient envahi l'ancien monde, sous les ordres de Tchinkkiz Khaghan et de ses généraux, de la famille royale et des troupes; il ne s'agit point des peuples qu'ils avaient soumis, et auxquels ils n'avaient jamais songé à imposer leurs croyances, ce dont ils se moquaient; le peuple persan, sous les gouverneurs mongols, puis sous les princes qui succédèrent à Houlagou, était resté fidèle à l'Islam, et la conquête mongole ne provoqua dans l'Iran aucune conversion au Bouddhisme; les Turks qui habitaient le Kiptchak avant l'invasion, eux aussi, étaient musulmans; il y avait des Musulmans, des Orthodoxes, des Bouddhistes, dans le Kiptchak, avant l'invasion mongole; de même, au Tangghout, dans l'Occident de la Chine, vivaient des Musulmans, des Bouddhistes, vraisemblablement aussi des Chrétiens; Rashid ad-Din, dans son *Histoire des Mongols*, t. II, p. 599, dit formellement que la grande majorité de cette contrée était musulmane, mais que les propriétaires fonciers, malgré Ananda, y étaient demeurés bouddhistes. L'invasion mongole bouleversa de fond en comble le statut politique des royaumes qu'elle foula aux

étapes successives, sous l'influence occulte d'un besoin que rien n'explique, ni politiquement, ni militairement, dont la Chine des empereurs de la dynastie Yuan sut toujours se garder, tandis que le Céleste Empire, à l'époque des Han, n'avait pas résisté à l'influence du Bouddhisme, qui avait monté dans les steppes de l'Asie Centrale, à Kashghar, à Khotan, qui fut sa terre d'élection, qui finit par être chassé et expulsé de l'Inde(1).

La première fut provoquée par Berkè, fils de Dsoutchi, dans le royaume de Toghmakh, dont la Russie était la vassale, au milieu du XIIIe siècle(2); la seconde, avec Ghazan, en Perse, le 19 juin 1295 (4 Sha'ban 694); ce prince pouvait alléguer,

pieds de ses chevaux; elle fut pour eux l'origine d'une orientation tout autre que celles qu'ils avaient jusqu'alors connues, le principe d'un monde nouveau; elle ne changea rien à leur équilibre religieux; ce furent, au contraire, les princes mongols et leurs soldats qui finirent par adopter l'une des formules religieuses des peuples qu'ils avaient vaincus; les princes de la maison de Témoutchin, et leurs bataillons, qui pratiquaient un Bouddhisme élémentaire, se firent musulmans, par suite de celte raison évidente que l'Islamisme, en somme, traduit une série de concepts plus simples, plus accessibles, que ceux du Christianisme, que ceux mêmes du Bouddhisme, réduit à ses principes immédiats, mélangé aux pratiques magiques des sorciers altaïques, ce qui formait une sorte de Taoïsme, et ce qui était encore trop complexe pour l'intellect des Mongols. Bien que les Mongols soient aujourd'hui bouddhistes, il est clair que, sauf les membres de leur clergé, personne, parmi eux, ne se donne la peine de lire les interminables feuillets du *Kandjour*, encore moins ceux des commentaires du *Tandjour*; encore, les prêtres ne comprennent-ils pas grand'chose à ces décalques artificiels et mécaniques de la version tibétaine des écritures bouddhiques, laquelle constitue souvent une traduction difficilement compréhensible des textes sanskrits.

(1) Le Bouddhisme triompha dans l'Inde vers la moitié du IIIe siècle avant notre ère, avec Açoka Priyadarçin; il fut introduit à Ceylan, à Lanka, vers la fin du IIIe siècle, et il connut dans cette île une brillante fortune; il pénétra dans le Céleste Empire en l'année 65, sous le règne de Ming Ti des Han, mais il n'y prit de consistance qu'à une date voisine du commencement du IVe siècle. Le Bouddhisme déclina rapidement dans l'Inde; au Ve siècle, il florissait en Asie Centrale; il déclinait alors dans le Pandjab et dans les plaines arrosées par le Gange et la Djamna, tandis qu'il connaissait à Ceylan une très grande prospérité; il fut banni de la péninsule durant une longue période qui s'étend du Ve au VIIIe siècle; cependant, il connut une renaissance dans certaines provinces de l'Hindoustan, où il régnait encore au VIIIe siècle, conservant même une très grande supériorité numérique; il compta, à Bénarès, beaucoup plus de fidèles que les cultes vishnouïtes jusqu'au XIe siècle, jusqu'au XIIe, dans le Goudjarate, tandis que ses disciples et ses fidèles avaient été chassés du Dekkan au VIIIe ou au IXe siècle.

(2) Berké, troisième fils de Dsoutchi, était musulman du temps de son frère Batou, lequel mourut en 650 de l'hégire (1252).

pour expliquer son abjuration et excuser son apostasie, qu'il régnait sur un pays musulman, où tout ce qui revêt la moindre apparence d'opposition, de contradiction, avec la foi islamique, est suspect, et voué à l'hostilité du peuple; la troisième eut lieu dans les contrées de l'Asie Centrale, dans le royaume de l'Oulough Ef, dans les domaines de Sartaghol, avec un souverain qui portait le nom auguste de Dharmaçri « la Sainte Loi », vers 1325; la tentative que fit, au Tangghout, le prince Ananda, en Extrême-Orient, à une date un peu antérieure à 1290, d'islamiser les Mongols de la Chine, était vouée dès ses origines, en son principe même, à un échec certain; elle n'eut point, et elle ne pouvait avoir de suites.

On sait, par un document dont l'interprétation ne laisse place à aucun doute, que le Bouddhisme régna en maître dans les plaines de l'Asie Centrale, dans cette contrée qui, à l'époque mongole, des marches de la Chine, de Khotcho à la frontière de l'Iran, fut l'apanage des princes de la lignée de Tchaghataï, jusqu'au premier tiers du XIVe siècle.

Shihab ad-Din Aboul-'Abbas Ahmad al-'Omari (1297-1349), dans la partie de son encyclopédie, le *Masalik al-absar fi mamalik wal-amsar*, qu'il a consacrée à l'histoire de l'Extrême-Orient, dit, en parlant des princes de l'Asie Centrale : « Les souverains de ce royaume ne pratiquaient pas l'Islamisme avant une époque récente, dont la date est postérieure à l'année 725 (1325). Le premier de ces monarques, qui fit profession de la foi musulmane, fut Tarmashirin (1), qu'Allah lui fasse miséricorde! Il offrit à Allah un culte sincère; il défendit l'Islam avec une conviction irrésistible; il témoigna pour cette religion l'attachement le plus ferme. Il ordonna à ses généraux et à ses soldats de se convertir à la croyance musulmane; parmi eux, il se trouva des personnes qui avaient embrassé l'Islam avant qu'il ne le fît; d'autres obtempérèrent à ses

(1) Transcription du nom sanskrit Dharmaçri « la Sainte Loi », avec le durcissement mongol du *ç* en *sh*, et l'adjonction d'un -*n* paragogique, sur laquelle je me suis longuement expliqué à plusieurs reprises. Il est assez inattendu que ce soit un prince portant ce beau nom bouddhique, et Ananda, qui portait celui du cousin du Bouddha, qui aient été les coryphées de l'Islam en Asie Centrale.

injonctions, et se firent musulmans. L'Islam se répandit alors parmi eux, et son étendard flotta au-dessus de leurs têtes, si bien que dix années (vers 1335) ne s'étaient pas écoulées que les nobles et les gens du peuple, dans leur universalité, en cette contrée, se trouvèrent réunis au sein de l'Islam. Les imams, les juristes, les shaïkhs pieux, qui vivaient dans ce royaume, aidèrent puissamment à cette œuvre (1)... Les souverains de cet empire, qui étaient les descendants de Djingiz Khan, et leurs sujets, continue Shihab ad-Din al-'Omari,

(1) ولم تسلّم ملوك هذه المملكة الّا من عهد قريب فيما بعد خمس وعشرين وسبع مائة اول من اسلم منهم ترما شيرين رحمه الله واخلص لله وايّد الاسلام وقام به اشدّ القيام وامر به امراه وعساكره فمنهم من كان قد سبق اسلامه ومنهم من اجاب داعيه واسلم وفشا فيهم الاسلام وعلا عليهم لواوه حتى لم تمض عشرة اعوام حتى اشتمل فيها بملادته الخاص والعام واعان على هذا ما فى تلك الممالك من الائمّة والعلماء والمشائخ . . . . الاتقياء; man. arabe 2325, folio 50 recto.

وكان ملوك هذه المملكة من اولاد جنكز خان واتباعهم من المحافظ على ياسه جنكز خان والتعبدات المعمولة فى اهل هذا البيت من تعظيم الشمس والميل الى اراء البخشية تابعين لما وجدوا عليه اباءهم يعضون عليه بالنواجذ مثل تمسك القان الكبير ومن فى مملكته بها بخلاف الفخذين الاخرين ببلاد خوارزم والقبجاق واهل مملكة ايران وان كان الملوك الاربعة من اولاد جنكز ومن تبعته تبعوا ومن افتد طاعوا لكن بهذه المملكة والخطا اشدّ بياسته تمسكا ولطريقته اتباعا ... وقد قدمنا التنبيه على ان رعايا هذه المملكة وقراريّة اهلها من قدما الاسلام السابقين اليه وكانوا مع كفر ملوكهم فى جانب الاعزاز والاكرام لا يتطرّق اليهم اذيّة في دين ولا حال ولا مال فلمّا آل الملك الى ترما شيرين كما ذكرنا دان بالاسلام واظهره فى بلاده ونشره فى حافتى ملكه واتبع الاحكام الشرعية واقتدى بها, *ibid.*, folio 51 recto et verso; ce passage a été copié, ou plutôt abrégé, par Kalkashandi, dans son *Soubh al-a'sha*, t. IV, p. 450 de l'édition de Boulak, ce qui permet d'apporter quelques corrections au texte du manuscrit du *Masalik al-absar*, lequel est loin de briller par sa pureté.

observaient scrupuleusement les prescriptions du Code de Djingiz Khan, et ils avaient soigneusement gardé les pratiques religieuses courantes chez les princes de cette dynastie, telles l'adoration du Soleil (1), l'obéissance aux avis des prêtres bouddhistes (2), suivant en cela les coutumes traditionnelles qu'ils avaient trouvées chez leurs pères, et s'y conformant d'une façon rigoureuse, à la manière du Grand Khan, et de ses sujets qui vivent dans son empire; cela, en contradiction avec les us des deux autres lignées de la famille de Djingiz, qui sont établies dans le Khwarizm (3) et dans le Kiptchak (4), et

(1) L'adoration du Soleil, chez les Mongols, est vraisemblablement une influence mazdéenne; le Mazdéisme, sous une forme élémentaire, s'était répandu dans les tribus des Turks et des Mongols; il avait été une mode à la cour chinoise, et tout ce qui était en faveur à Tchhang-gan l'etait chez les barbares qui vivaient sur les frontières du Céleste Empire; c'est par cette voie que le mot Khormouzda, transcription du parsi Hormuzda, a passé chez les Altaïques, où il désigne l'Indra bouddhique, que *titim* en mongol est le grec διάδημα, transcrit par l'intermédiaire d'une forme du moyen-persan, qui est devenue *dihim* dans la langue moderne, que le persan *debter* « livre », se retrouve dans les textes turks et mongols dans ce même sens, en mandchou sous la forme *debtelin*.

(2) *Bakhshi*, en turk et en mongol, transcrit le sanskrit *bhikshu* « moine mendiant », avec une altération vocalique analogue à celle que l'on remarque dans *erdéni* « joyau », qui est la forme courante dans ces idiomes du mot qui signifie « joyau », le sanskrit *ratna*, dont la transcription savante se trouve dans la langue mongole sous la forme *aratna*, avec un *a* préfixé, les langues altaïques ne tolérant pas un mot commençant par un *r*-, lequel est écrit en transcription persane sous la forme ارتنا.

(3) Le Khwarizm, à l'époque mongole, était en effet un apanage de la maison de Dsoutchi, de l'oulous de Toghmakh, et il n'appartenait point au royaume de Tchaghataï, dont il aurait heureusement complété les possessions; cette steppe du bas Syr-Daria forma l'apanage d'Oridé, fils aîné de Dsoutchi, qui y régna sur la Horde Blanche, et qui fut considéré comme le suzerain de tout l'oulous de Toghmakh, bien que son frère, Batou Khan, le chef de la Horde Bleue, fût le plus puissant de tous les fils de Dsoutchi. Jusqu'à l'époque de Témour Keurguen, le Khwarizm, la Horde Blanche, resta au pouvoir des descendants du prince Oridé, dont le dernier, Tokhtamish, l'adversaire du Conquérant, réunit sous son sceptre la Horde Bleue et la Horde Blanche, en 1378. Après l'extrême confusion qui caractérisa l'époque de la souveraineté des princes timourides, les Uzbeks de Mohammad Khan Shaïbani s'emparèrent du Khwarizm, en même temps qu'ils occupaient la Transoxiane, et, aux environs de l'année 1515, un khanat uzbek se fonda à Khiva avec Yilbars Khan, dont les successeurs régnèrent jusqu'en 1872, date à laquelle ladite principauté fut annexée à la Russie par l'empereur Alexandre II.

(4) L'oulous de Berké, la Horde d'Or, dont le prince s'était converti à la foi musulmane.

des gens qui vivent dans le royaume de Perse. Bien que les quatre souverains de ces royaumes soient des descendants de Djingiz Khan, bien qu'ils tirent leur origine de sa lignée, bien qu'ils se soient élevés (comme des étoiles brillantes) au-dessus de l'horizon de sa race, c'est dans le royaume de Tchaghataï et dans l'empire de Chine que ces princes sont restés le plus fidèlement attachés au Code de Djingiz, qu'ils ont observé avec le plus de ponctualité la foi dont il suivait les pratiques... Nous avons déjà averti le lecteur que des sujets de ce royaume de Tchaghataï, certains de ses habitants, qui vivaient dans les villes de cette contrée, étaient des Musulmans de vieille roche, qui s'étaient convertis anciennement à l'Islam. Bien que leurs rois fussent bouddhistes, ils étaient honorés et respectés, et ils ne souffraient aucun dommage, aucune gêne, ni dans leur religion, ni dans leur statut, ni dans leurs biens. Quand le pouvoir échut à Tarmashirin, il se convertit à l'Islamisme, il le répandit dans son empire, il l'étendit jusqu'aux deux frontières de son royaume; il suivit les commandements de la Loi, et il se conforma à leurs préceptes (1). »

(1) C'est un fait certain que l'Islam s'était introduit dans les contrées de l'Asie Centrale à une haute époque, mais il était loin d'y avoir fait disparaître les autres formules religieuses qui l'avaient précédé dans les plaines à l'est de Kashghar; le Mazdéisme y était venu de Perse à une date reculée, à l'époque des Achéménides; le Bouddhisme y monta de l'Inde dès le premier siècle, peut-être à une date antérieure; Khotan devint sa terre d'élection, un paradis terrestre pour les brahmanas et les sramanas; ce fut par Khotan qu'il entra dans le Céleste Empire; il se répandit dans toute la Sibérie, dans la Laponie, dans le nord de la péninsule scandinave; les idoles des Samoyèdes, à l'embouchure du fleuve Yénisseï, se nomment *bolvan*, et leurs prêtres *shaman* : « Comme je lui demandai (à un Russe), dit Nordenskjöld (*Lettres racontant la découverte du passage Nord-Est et du Pôle Nord*, 1880, p. 99), comment les Samoyèdes pouvaient concilier ce culte (un Christianisme approximatif) avec leur croyance aux sorciers (*chamanes*), mon hôte me répondit qu'ils considéraient leurs *bolvanes* (idoles) à peu près comme les saintes images (icônes) des Russes. » *Bolvan* est l'aboutissement du mot mongol-turk *bourkhan*, qui désigne étymologiquement le Bouddha Sakyamouni, puis une divinité en général; *bourkhan* = *boulkhan* = *boulfan*, avec *kh* = *f*, comme dans le persan سوخته *soukhta* devenu *softa* « étudiant en théologie », en osmanli, dans le turk *tagh* « montagne » devenu *taw*; *boulfan* a évolué en *bolvan* par l'équivalence *f* = *v*, laquelle est évidente. *Shaman* est le prakrit *samaṇa*, le sanskrit *sramaṇa*, qui désigne un prêtre bouddhiste, par opposition à *brâhmaṇa*, qui désigne les

Le Christianisme et le Bouddhisme ne disparurent point du royaume de l'Oulough Ef aussi rapidement que le dit Shihab

bouddhas, les pratyékabouddha, les arhat; des rives de la mer Arctique, le Bouddhisme, ou plutôt un aspect très abâtardi de cette forme religieuse, passa dans l'Amérique du Nord, comme le montre suffisamment le nom de *shaman*, que Curwood donne aux sorciers des Indiens dans le pays aux environs du lac Athabasca.

Les vieilles églises norvégiennes d'Urnès, Hitterdal, Borgund, des xe, xie, xiie siècles, les premiers sanctuaires chrétiens qui furent construits sous ces latitudes après la chute de l'Odinisme (Dahl, *Denkmale einer sehr ausgebildeten Holzbaukunst aus den frühesten Jahrhunderten in den innern Landschaften Norwegens*, Dresde, 1837; P. Victor, *Sur d'anciennes constructions en bois sculpté de l'intérieur de la Norvège*, Paris, 1842), se présentent à la vue du touriste étonné sous des aspects étranges, qui lui rappellent involontairement, dans une forme diminuée, le galbe des temples de l'Extrême-Orient, des accumulations, des superpositions, de toits triangulaires, qui rappellent les couvertures des édifices chinois, des temples japonais, des pagodes siamoises, birmanes, cambodgiennes, laotiennes, lesquelles reproduisent un type architectural sino-hindou, qui monta jusqu'aux rivages de l'Océan Arctique. Il fut créé, non dans les terres chaudes de l'Inde ou de la Chine du Sud, mais bien dans les contrées aux hivers rigoureux du Takla Makan, ou de la Chine du Nord-Ouest, comme le montrent suffisamment ses toits inclinés, qui devaient parer à l'accumulation de la neige, en la faisant glisser jusqu'au sol glacé.

Les toits de l'église de Borgund sont hérissés de dragons situés comme les antéfixes de la technique extrême-orientale. Ces dragons sont l'une des caractéristiques essentielles de la civilisation du Céleste Empire; des serpents, les *nâga* du Brahmanisme, des dragons, des chimères, dans de gros rinceaux ornés de fleurs, décorent le portail de l'église d'Hitterdal; cette décoration, comme j'ai eu l'occasion de le faire remarquer dans les *Notices et Extraits*, t. XLI, p. 315, est l'ultime stylisation des ornements qui couvrent les stoupas hindous, laquelle est née de l'introduction dans un motif floral d'origine hellénique, importé du royaume gréco-bactrien dans les plaines du Djamboudvipa, de thèmes purement extrême-orientaux, le *nâga* hindou, le *loung*, le *khi-lin*, la licorne, de l'empire chinois; au second siècle de notre ère, les rinceaux helléniques se trouvent dans toute leur pureté originelle, sans ces superfétations écrasantes, dans une forme splendide, dans les sculptures délicates du stoupa d'Amarawati.

Le serpent et le dragon figuraient sur les étendards des Francs; les navires des Northmans et des Varègues portaient à leur poupe et à leur proue des têtes de dragons, qui leur avaient donné leur nom; au ve siècle, les Saxons et les Bretons qui combattent en Angleterre portent sur leurs étendards, les premiers un dragon blanc, les seconds un dragon rouge; au milieu du xiiie siècle, l'enseigne du roi d'Angleterre se nommait le dragon; *snake* est *(s)nâke*, transcrivant le sanskrit *nâga* « serpent » comme *(sch)lŏng* est le chinois *lŏng*, transcrivant le sanskrit *nâga*. Le svastika hindou, que les Turks musulmans de l'Asie Centrale dessinent encore sur leurs maisons, est un signe cabalistique pour les Germaniques, et il est au xxe siècle l'emblème des nationalistes allemands; j'ajouterai que la lecture des bylines du xie siècle montre que les Slaves avaient des

ad-Din al-'Omari, et qu'on l'enseigne généralement, car Ibn 'Arabshah, dans son *'Adjaïb al-makdour*, nous apprend que

boucles de ceinture formées de deux dragons chinois : l'ornementation des anciens manuscrits anglo-saxons fourmille de serpents, de dragons, de la stylisation de ces énormes rinceaux, qui a fini par aboutir à la technique des entrelacs, qui sont caractéristiques de cette méthode germanique ; la légende anglo-saxonne et allemande est encombrée du souvenir de ces dragons, des génies, des Niebelung, qui vivent sous la terre, ou au fond des eaux, qui y gardent l'Or, le Rheingold, qui sont les descendants des Gryphons d'Hérodote, des Turks, qui, aux époques anciennes, fouillaient, pour le compte des Avares, les flancs de l'Altaï, la montagne d'Or, pour en extraire le métal aux reflets rougeâtres. On montre au Tibet, dans les environs des sources du Fleuve Jaune, les orifices des chemins souterrains qui mènent au pays des dragons, les *nâga*, qui sont les gardiens des trésors, et par lesquels les Hindous entendaient les Turks de l'Altaï, qui, avec les Indo-Scythes, les Sakas, firent la conquête du Kashmir, où les place l'épopée hindoue.

Les bois de charpente qui entrent dans la construction de ces étranges sanctuaires du Fils de Dieu sont recouverts à la chinoise d'un vernis d'une puissante couleur vermillon, ou d'un brun chaud. Les églises du nord de la Roumanie, à Cuchnia Maramures, à Tiurea (1750), reproduisent ce type norvégien, sous une forme diminuée, qui est le souvenir d'une technique que les Hongrois apportèrent d'Asie en Europe ; des portes, surmontées d'un auvent à la chinoise, paraissent à Oltenie ; ce style n'est nullement, comme on le prétend, l'aboutissement de l'ogival que Villard de Honnecourt, au XIIIe siècle, aurait apporté en Roumanie.

Les Francs et les Varègues, les Germaniques, aux temps lointains, vécurent en Asie Centrale, dans la vicinité de la civilisation chinoise, mélangés aux Altaïques, Turks et Tonghouzes, avec lesquels ils rêvèrent l'anéantissement des royaumes de la terre chinoise, la destruction de la Perse et des civilisations méditerranéennes ; l'ambiance extrême-orientale, à la fin de l'Antiquité, et au moyen âge, s'avança jusqu'aux marches européennes, où campaient leurs clans, lorsque leur marche vers l'Occident les eut transportés sur les confins du Saint Empire et de la civilisation romaine ; ces faits expliquent l'influence extrême-orientale qui s'exerça sur la pensée germanique, et que l'on retrouve, sous des formes étranges, dans les vieilles églises scandinaves, dans la légende héroïque des Goths, dans les Niebelungen, dans la *Bataille de Ravenne*, dans les poésies danoises, où les déesses du Walhalla sont peintes des couleurs des divinités indiennes, dans l'ornementation des livres anglo-saxons.

Le Manichéisme vint de Perse en Asie Centrale, quand le roi sassanide Bahram II fit massacrer les adeptes de la secte dans toute l'étendue de son empire : c'est à tort que le *Fihrist* dit que ce fut Khosrau (Anoushirwan كسرى (man. arabe 4458, folio 209) qui fit tuer Mani ; c'est là une erreur absolue : Shahristani (man. arabe 1406, folio 75 verso) dit formellement que Mani parut sous Sapor, fils d'Ardashir, et fut massacré par Bahram, fils d'Hormazd, fils de Sapor ; Anoushirwan anéantit la secte de Zaradousht ibn Khourragan, qui était un Mazdéen hérétique, et celle de Mazdak, qui était également un hétérodoxe zoroastrien ; rien ne dit, d'ailleurs, que les Manichéens, qui ne valaient pas mieux que les sectateurs de Zaradousht et de Mazdak, n'aient pas été pris dans la bagarre ; il est plus que probable qu'ils le furent, et il ne serait pas très surprenant

Témour Keurguen « avait dans son armée des Turks qui adoraient des idoles (des Bouddhistes), des Persans qui profes-

que les Nestoriens aient été, à cette date, jusqu'à un certain point, compris dans cette persécution; Shahristani dit formellement (*ibid.*, folio 77 verso) que les doctrines des Mazdakites ressemblaient aux théories des Manichéens. Kisra, au x° siècle, désigne très généralement Khosrau Anoushirwan et Khosrau Parwiz; mais ce nom est souvent un terme collectif s'appliquant, sous le kalam des auteurs arabes, surtout au pluriel اكاسرة, par antiphrase avec قياصرة « les empereurs grecs », pour désigner un souverain sassanide quelconque; il se peut que j'aie mal interprété la pensée d'Ibn an-Nadim dans *les Peintures des Manuscrits orientaux de la Bibliothèque nationale*, p. 205. Les persécutions des Abbassides, au xe siècle, forcèrent les descendants des Manichéens, qui avaient réussi à échapper à Bahram II, à aller se réfugier en Asie Centrale. Le Nestorianisme pénétra dans le Tarim, venant également de Perse, au vie siècle, quand l'évêque de Nisibe, Barsauma, répandit dans tout l'Iran cette forme inférieure du Christianisme; l'on sait qu'à l'époque mongole, le Nestorianisme, protégé, ou tout au moins largement toléré, par les descendants de Témoutchin, fut solidement organisé en Asie Centrale, sous les espèces d'une administration savante, par Mar Danha, patriarche de Baghdad, en 1265 (Wieger, *Textes historiques*, 1981), avec les archevêchés de Samarkand, Namangan, Almaligh, Kashghar, les évêchés de Toghmakh, Yarkand, Ouroumtsi (Besh-baligh). Même dans le Céleste Empire, où l'esprit de réaction contre les cultes étrangers est un dogme national, le Nestorianisme, introduit en Chine, vers 635, par la voie de la Perse, persécuté en 698, 699, 712, condamné en 845, sous Wou Tsoung des Thang, officiellement anéanti vers 987, ce qui n'empêche qu'en 878, il y avait encore des Nestoriens à Canton, quand le rebelle Hoang Tchao s'en empara, rétabli par les Yuan, le Nestorianisme ne disparut qu'avec leur dynastie; il est certain qu'il continua à vivre dans les plaines de l'Asie Centrale, où ses ministres se chamaillaient avec les Bouddhistes et les Musulmans; même en Chine, le Manichéisme, proscrit en 843, par Wou Tsoung, se maintint jusqu'au commencement du xiiie siècle, aux « Trois Montagnes », en amont de Nan-king; la secte du « Nuage Blanc », fondée en 1108, à Hang-tchéou, par un certain Khoung Thsing-kio, reconnue par un rescrit de l'empereur mongol Ayourparibhadra Bouyantou Khaghan, est une variante, l'héritière, des doctrines de la secte manichéenne; c'est en vain que les Ming et les Taï-Thsing proscrivirent et excommunièrent les adeptes du « Nuage Blanc ». La lecture des traités composés à la Chine par les Jésuites, au xvie siècle, montre que les lettrés célestes qui les documentèrent avaient une pleine conscience de l'existence des Manichéens, à cette date, dans l'Empire du Milieu, et les Boxers, au commencement du xxe siècle, eurent des accointances avec ces sectaires. A plus forte raison, le Manichéisme se maintint-il en Asie Centrale; l'histoire de la dynastie des Song nous apprend que des Manichéens vivaient tranquillement à Tourfan en 981-984 (Wieger, *ibid.*, 1742); un voyageur persan, très bien informé, a signalé leur présence en Asie Centrale, sous la domination des officiers mandchous en 1801 (*Études sur le Gnosticisme musulman*, p. 165); il serait plus qu'imprudent, je m'expliquerai plus tard sur cette question, de soutenir que leurs descendants ont disparu de la cité de Khotcho, qui vit encore à quelques lieues de Tourfan. L'Islam était si peu le maître de l'Asie Centrale qu''Ala ad-Din 'Ata Malik al-Djouwaïni a osé écrire dans le *Djihangousha* (édition de Mirza Mohammad Kazwini, I,

saient le Magisme et qui, à ce titre, vénéraient le Feu, des

p. 9, lignes 10-18) que l'un des bienfaits de la conquête mongole, le plus grand à ses yeux, de toute évidence, fut d'avoir répandu l'Islam jusqu'aux provinces les plus lointaines des pays d'Orient, où il n'avait jamais pénétré; ce qui a conduit Hamd Allah Mostaufi Kazwini à écrire, sous une forme véritablement singulière, dans son *Nozhat al-kouloub* (p. 262), en 1330, qu'avant son époque, dans les provinces de la Transoxiane, les hommes étaient doués de grandes qualités militaires, et qu'ils avaient besoin d'être constamment sous les armes, pour lutter contre les Bouddhistes. C'est un fait certain, qu'en la cinq cent quarante-troisième année de l'hégire (1148), le Khwarizmshah Atsiz, fils de Kotb ad-Din Mohammad, s'en alla faire une expédition contre les Turks infidèles كافر, à Djand, à dix jours, environ trois cents kilomètres, dans le nord de Khwarizm, sur le Syr-Daria (*Djihangousha*, t. II, p. 10); à l'époque de Djouwaïni et de Rashid, à la fin du XIIIe siècle, et au commencement du XIVe, le terme de كافر désigne d'une façon certaine les Bouddhistes, et non les Chrétiens.

C'est vers 1250, ou à une date postérieure, dans le XIIIe siècle, que se place la copie d'un livre ouïghour, intitulé *Tishastvoustik*, lequel a été publié, traduit et commenté par W. Radlof et A. von Staël-Holstein (*Tišastvustik ein in türkischer Sprache bearbeites buddhistisches Sutra. Bibliotheca Indica*, XII, Saint-Pétersbourg, 1910). Radlof (*Introduction*, II) fait remarquer que l'écriture de ce manuscrit est identique à celle d'un autre livre dont la date ne peut se placer avant le XVe siècle; mais l'affirmation suivant laquelle la graphie ouïghoure n'aurait subi aucune évolution depuis le IVe ou le Ve siècle jusqu'au XVe, est purement gratuite; c'est là un postulatum, qui ne sera admis par aucune personne tant soit peu au courant des modalités de toutes les paléographies, grecque, latine, française, allemande, arménienne, indienne, arabe, persane, turque; deux inscriptions cunéiformes monumentales, sur pierre, non les graphies rapides avec une aiguille sur brique, distantes d'un millénaire, présentent des variantes d'exécution notables, au moins pour les personnes qui lisent le cunéiforme; la graphie hiéroglyphique elle-même, la plus figée, la plus conservatrice de toutes, la plus immuable, ne laisse pas de présenter à un œil exercé certaines variations fatales au cours de dix siècles; une inscription gravée sous le règne de Darius, fils d'Hystaspe, calque volontairement une épigraphe de Ramsès II, mais mille années ne passent pas sur une habitude, sur une tradition, sans en modifier l'aspect, sans altérer les espèces sous lesquelles elle se présente, et ses apparences. En fait, l'écriture de la *Tishastvoustik* n'est point le caractère ouïghour, mais bien la graphie mongole, comme le montre la notation des voyelles, qui discrimine *a* ᠠ de *e* ᠡ, et écrit ᠣ, *o*, *u*, *ö*, *ü*, qui distingue ᠭ *k* de ᠬ *k* et *kh*, comme l'écriture du *Miradj* (1436) et du *Koudatkou-bilik* (1439), ce qui est essentiellement mongol; Ibn 'Arabshah (*Histoire de Tamerlan*, man. arabe 1900, folio 167 recto) dit formellement que l'écriture des Ouïghours, au XVe siècle, est la graphie mongole, et cette affirmation se trouve confirmée par les termes dans lesquels s'exprime l'auteur qui, quarante années plus tard, écrivit l'histoire du second empire mongol; dans son *Matla' as-sa'daïn*, 'Abd ar-Razzak de Samarkand, parlant des lettres que le Daï-Ming écrivit à son vassal, Shah Rokh Bahadour, prince de Perse, vers 1419, dit (*Introduction à l'histoire des Mongols*, p. 267) qu'elles se présentaient sous les espèces de trois répliques, l'une « rédigée en langue turke, écrite dans la graphie mongole, qui est ce qu'on a l'habitude de

sorciers et des magiciens, des ministres des cultes d'erreur

nommer) l'écriture ouïghoure ». C'est un fait patent que la graphie des livres dits ouïghours. au xve siècle, est radicalement différente de l'écriture des Ouïghours qu'Ibn 'Arabshah avait vue de ses yeux au commencement de ce siècle, et dont il note, comme caractéristique essentielle, cette particularité qu'elle confond sous le même signe des articulations *a* et *e*, *k*, *ḳ*, *kh*, lesquelles sont discriminées par la graphie mongole, par celle du *Miradj*, du *Bakhtiyar-nama*, du *Koudatkou bilik*, à une date très postérieure à l'époque mongole.

Le fait est évident quand l'on compare la graphie de la *Tishastvoustik* à celle de tous les documents ouïghours, ou plutôt turks-orientaux, écrits dans les caractères dits ouïghours, dont Radlof a donné des reproductions dans son édition du *Koudatkou-bilik;* la graphie ouïghoure est essentiellement fine; elle est tracée cursivement, rapidement, par lignes horizontales, avec un kalam délié et taillé très fin; l'écriture du *Miradj-nama* en est le type achevé; l'on en trouvera des exemples caractéristiques dans plusieurs des planches des *Peintures des Manuscrits orientaux de la Bibliothèque nationale* et dans la reproduction zincographique du *Tazkirat al-aulia;* l'écriture mongole possède des caractéristiques absolument différentes: ses éléments sont de trois à quatre fois plus gros, écrits lourdement et lentement, avec un style taillé très large, très lentement, en lignes verticales et non horizontales, ainsi que le mandchou, qui en est une variante diacritisée, inventée au xviie siècle.

Cette énorme variante de la graphie ouïghoure a été créée sur les ordres de Témoutchin, tout au commencement du xiiie siècle, comme on le sait par l'affirmation des historiens orientaux; les points diacritiques de l'écriture ouïghoure sont certainement, d'une façon indubitable, un emprunt au système graphique arabe et persan, lequel n'a pu être effectué avant les dernières années du xe siècle, peut-être même au commencement du xie; la présence de ces signes dans la *Tishastvoustik* empêche d'y voir une graphie du ve siècle, ou du vi^e, du viie, alors que ces points n'avaient pas encore été inventés en Mésopotamie.

La gaucherie, la maladresse des Mongols, qui savaient mieux manier une lance qu'un kalam, chez lesquels tous les gens qui exerçaient un métier où il faut écrire furent des Ouïghours, expliquent qu'ils aient transformé la finesse de l'écriture ouïghoure en la lourdeur, en l'épaisseur de la graphie mongole, et que les Ouïghours, qui inventèrent cette écriture pour Témoutchin, l'aient faite aussi grosse que possible pour que ses cavaliers ne soient pas embarrassés par sa lecture. Encore aujourd'hui, les Tatars de Kazan tracent lentement leurs lettres énormes, et n'en font pas beaucoup dans leur journée.

Cette énorme graphie mongole, appliquée au turk, au tchaghataï, a disparu dans le pays de l'Oulough Ef, de Kashghar à Tourfan, Sha-tchéou, avec les princes de la lignée de Tchinkkiz, qui se convertirent à la foi islamique, vers la fin du premier tiers du xive siècle, si bien que la copie de la *Tishastvoustik* se place entre 1230 et 1330; le manuscrit a été restauré à une date inconnue, vers 1410, avec de petits morceaux de papier, sur lesquels l'un de ses possesseurs a écrit, dans une brahmi très cursive, des gloses conçues en langue sanskrite; c'est un fait curieux que certains manuscrits, en Orient, s'abîment très vite, et demandent une réfection complète; l'un des meilleurs exemples en est fourni par une splendide copie de l'un des masnavis de Nizami (man. supplément persan 985), qui fut enluminé vers 1540, à Boukhara, en Asie Centrale, pour le sultan shaïbanide 'Abd al-'Aziz; quatre-vingts ans ne s'étaient pas écoulés que, par suite d'un

et des infidèles (1). Les Chrétiens portaient leurs croix; les sorciers récitaient leurs incantations en prose assonnée; ils mangeaient de la chair d'animaux qui n'avaient pas été abattus suivant les formes légales, et du sang qui avait jailli de leurs plaies (2) ».

En l'année 840 de l'hégire (1436 de J.-C.), date à laquelle cet auteur, d'une très grande précision, écrivit son histoire de Témour, il y avait encore des Bouddhistes dans le Kiptchak, ce qui n'a rien d'extraordinaire, quand l'on songe qu'il y en a encore de nos jours à Kazan, et dans ces contrées au delà de

accident, l'on fit refaire, à Isfahan, vers 1620, par Riza-i Abbassi, ou l'un de ses émules, le tableau initial de cette merveille. La prétendue sécheresse d'hypogée égyptien qui, dans le Turkestan, conserverait indéfiniment le papier des manuscrits est un mythe (*Journal of the Royal Asiatic Society*, 1914, pp. 163-169). Radlof place cette restauration de la *Tishastvoustik*, et ces additions, vers le XIe siècle, ce que je crois impossible pour les raisons données plus haut; mais il n'en reste pas moins certain que cette date du XIe siècle est infiniment postérieure à celle, arbitraire, du VIIIe, que l'on est convenu d'assigner à l'extinction de l'écriture dite brahmi (*Les Peintures des Manuscrits orientaux de la Bibliothèque nationale*, 215, 216, et Note additionnelle). Dans son commentaire sur le texte de cet ouvrage, p. 50, Radlof explique le turk *erat* « l'ensemble des hommes qui vivent sur la terre » par un dvaudva signifiant « homme-cheval », *er* étant homme, et *at* cheval, et il prétend que ce mot turk a été emprunté par le mongol sous la forme *arat*; le sémantisme qui expliquerait l'évolution du concept « homme-cheval » en « humanité » est au moins étrange, même chez des peuples où l'on mettait les enfants, garçons et filles, sur une selle à trois ans, comme dans les clans cosaques; si l'on tenait à comprendre « homme de cheval », ou homme-cheval, il faudrait *at-er* et non *er-at*; *ar-at*, en fait, est le pluriel mongol régulier en *-at* de *ar* « homme », qui est le sanskrit *nara*, avec la chute de l'*n-* initial, qui devint *er*, en turk, par suite d'une évolution de l'harmonie vocalique dont il y a de nombreux exemples; *erat*, *arat* est une forme tonghouze introduite dans les dialectes turks, et mieux, une forme altaïque, sans présumer davantage si son aspect est tonghouze ou turk, avec le pluriel altaïque commun en *-at*, qui signifie « les hommes ».

(1) Il s'agit ici des sorciers chamanistes des Turks fétichistes, qui n'étaient ni chrétiens, ni bouddhistes, ni musulmans, qui étaient un peu chrétiens, un peu bouddhistes et un peu fétichistes, comme le sont encore aujourd'hui les Lapons et les populations misérables qui vivent sur les bords de l'Océan Arctique.

(2) وكان فى عسكره من الترك عبدة الاصنام * وعبّاد النار من المجوس الاعجام * وكهنة وسحرة * وظلمة وكفرة * فالمشركون يحملون اصنامهم * والكهان يسجعون كلامهم * ويأكلون الميتة والدم المسفوح *; man. arabe 1900, folio 166 verso.

la Volga : « Le pays de la steppe, dit-il, se nomme Dasht-i Kiptchak et Dasht de Berké; *dasht*, en langue persane, signifie la steppe; Berké, dont le nom lui a été appliqué pour la désigner, est le premier monarque de ce pays qui ait fait profession d'Islamisme, qui y fit flotter les étendards de la foi musulmane; les habitants de ce pays adoraient seulement les idoles, ou ils étaient Chrétiens, ne connaissant ni la foi musulmane, ni le culte du vrai Dieu; il s'y trouve encore de ces gens, jusqu'aujourd'hui, qui adorent les idoles (1). »

Et cela n'était point pour scandaliser Témour, ni les princes de sa famille, ni ses généraux, car, comme nous l'apprend Ibn 'Arabshah, dans l'*'Adjaïb al-makdour*, le conquérant de l'Inde « était extrêmement respectueux des principes qui formaient le grand Yasak de Tchinkkiz Khaghan, lequel lui tenait lieu du code de jurisprudence islamique, et auquel il donnait le pas sur les traités de la loi musulmane, comme en usaient tout le Tchaghataï, les gens de la Horde, les habitants du Khita, un ramassis de brigands qui faisaient passer les préceptes édictés par Tchinkkiz, qu'Allah le maudisse! bien avant les enseignements de l'Islam; le shaïkh Hafiz ad-Din Mohammad al-Bazari et le shaïkh 'Ala ad-Din Mohammad al-Boukhari ont rendu des arrêts témoignant de l'infidélité de Témour, et de tous ceux qui donnaient leur préférence aux décisions édictées par Tchinkkiz, et dédaignaient les principes de la Loi musulmane. On dit que ce fut Shah Rokh qui abolit le Code de Tchinkkiz et les instructions de ce prince, qui ordonna que, désormais, on se conformât dans son empire aux enseignements de la Loi de l'Islam » (2).

(1) وبلاد الدشت تدعى دشت قفجاق ودشت بركة * والدشت بالغة الفارسيّة * اسم للبرّيّة * وبركة المضاف اليه هو اوّل سلطان اسلم ونشر بها رايات الملّة الاسلاميّة * وانّما كانوا عباد اوثان * واهل شرك لا يعرفون الاسلام والايمان * ومنهم بقية يعبدون الاصنام الى هذا الاوان *; *ibid.*, folio 32 verso.

(2) *Djihangousha*, t. I, préface de Mirza Mohammad Kazwini, p. صو, note. La partie de cette préface qui contient la biographie d''Ala ad-Din 'Ata Malik a été copiée par Barthold dans l'*Encyclopédie de l'Islam*.

Ce fut également à une date voisine du milieu du xve siècle que l'Islam triompha d'une façon officielle dans les provinces d'Europe qui avaient jadis fait partie du royaume de Toghmakh, et qui n'étaient point encore soumises au sceptre des tsars de Moscou; son triomphe dans ces pays fut définitif, et il en fit disparaître jusqu'au souvenir des anciennes confessions qui y avaient vécu. Les Tatars de Crimée s'étaient bien convertis à la foi musulmane, à l'époque à laquelle Berkè, souverain de la Horde, avait eu la singulière idée d'abjurer le Bouddhisme; mais ils demeuraient de très mauvais adeptes de la foi islamique; jusqu'aux environs de 1450, ils pratiquèrent un Islam sommaire, réduit à ses éléments essentiels, fortement mélangé de ce chamanisme, qui, avec des influences bouddhiques évidentes, était la formule primitive de la religion des Altaïques, dans laquelle prédominait, comme chez les Samoyèdes et les Lapons, le rôle et l'office des sorciers, des magiciens, des devins.

Il fallut attendre le règne de Hadji Guireï, fils du célèbre Tokhtamish, qui avait eu l'héroïque audace de tirer l'épée contre Tamerlan, pour que l'islamisation de la Crimée fût définitive; Hadji Guiréï (1420-1466) régna aux mêmes heures que Shah Rokh Bahadour, fils de Tamerlan; avant lui, des Chrétiens, en Crimée, vivaient au milieu des Tatars chamanistes, et ils vénéraient une sainte Vierge, près de Bakhtchiséraï.

Encore, les édits de Shah Rokh Bahadour n'engageaient-ils que les princes timourides, leurs troupes, leurs fonctionnaires, dans l'étendue de leurs domaines; ils ne pouvaient porter une atteinte sérieuse au statut des populations qui vivaient dans les provinces orientales de la Transoxiane, encore bien moins prévaloir contre les habitudes et les coutumes traditionnelles des Turks d'Asie Centrale, sur les frontières du Kan-sou, et faire disparaître les formes religieuses qui disputaient à l'Islam la conscience des Altaïques dans le royaume de Sartaghol.

En l'année 1420 (1), les ambassadeurs que Shah Rokh Bahadour envoya au Fils du Ciel passèrent par les villes lointaines de Tourfan et de Khotcho, qui constituèrent deux des étapes

(1) *Notices et Extraits*, xiv, p. 389.

du long chemin qui les conduisait à la Chine; ils y trouvèrent une population composée en grande majorité d'idolâtres, qui révéraient Sakyamouni dans des temples ornés de fresques splendides, vivant dans une tranquillité relative en la vicinité de Musulmans, qui, avec plus ou moins de raison, se prétendaient d'authentiques descendants du Prophète. L'auteur de la relation de cette ambassade ne parle pas des Manichéens, qui, à cette époque, vivaient sur ces marches du Khita, au même titre que dans les provinces du Céleste Empire; soit qu'il n'ait pas eu l'occasion de connaître leur existence dans des localités où ils étaient aussi mal vus par les sectateurs de Mahomet que par les fidèles de Sakyamouni; soit, ce qui est assez vraisemblable, parce qu'il ne les distingua pas des Bouddhistes, avec lesquels les confondaient leur type ethnique, leur façon de se vêtir (1), jusqu'au style et à la manière des peintures qui décoraient leurs églises.

C'est un fait certain qu'en l'année 1801 de notre ère, Ibn Iskandar Zaïn al-ʿAbidin Shirwani rencontra dans les parties les plus occidentales du Takla Makan, tout au fond du Tarim, dans ces districts que les auteurs musulmans des temps anciens regardent comme la fin du pays de Sin, des Manichéens مانویان et des Bouddhistes ختائیان, mélangés à des personnages affiliés à toutes les sectes de l'Islam, qui vivaient tranquillement dans cette contrée hospitalière (2). Il en faut nécessairement conclure qu'à l'Ouest, comme dans l'Est, à Khotan et Kashghar, comme à Tourfan, à Khotcho, à Ouroumtchi, au XIXe siècle, comme

(1) Voir page 18.

(2) J'ai déjà eu autre part l'occasion de faire remarquer qu'il n'y a aucun motif plausible de mettre en doute la bonne foi de cet excellent géographe, dont toutes les assertions se trouvent exactes, quand on peut les vérifier; il raconte dans son traité de géographie (man. suppl. persan 1305, folio 131 recto) qu'en 1801, il passa dans l'Hindoustan, poussa jusque dans le Dekkan, qu'il vit dans ce pays les adorateurs des idoles et les Zoroastriens, puis qu'il remonta dans le Sind, puis dans le Kashmir, traversa les montagnes, où il eut beaucoup de mal, et où il vit les Kalandars, les Pandj-piran, les « Vêtements noirs »; il passa par Kaboul dans le Tokharistan, dans le Touran et le Turkestan, qui sont l'extrême fond du Tarim, dans le Badakhshan, et, au cours de ces pérégrinations sur les marches de l'Iran et de l'Asie Centrale, il rencontra des Nakshbandis, des Tchishtis, des « Habits blancs », des Ismaïliens, des Manichéens, des Chinois, des Mazdakites, et même des Khourramis.

au xve, comme dans les années du haut moyen âge, le statut de toute l'Asie Centrale n'avait subi aucune altération, que les variations politiques et religieuses de ses maitres étaient des fantaisies sans portée, que le peuple ignorait sagement, et dont il ne tenait aucun compte. En l'année 1865, les Tounganis musulmans de l'Altaï se soulevèrent contre la domination des empereurs mandchous, dans les villes de la ligne du Nord, à Kutché, à Karashahr, à Ouroumtchi; la province de l'Ili, l'ancienne patrie des Turks occidentaux, se révolta, et toute la partie occidentale du Takla Makan suivit le mouvement : Khotan et Yarkand furent prises, et des milliers de Bouddhistes tombèrent sous les coups des sectateurs du Prophète. Cette formidable insurrection menaça la sécurité du Céleste Empire; les Musulmans s'y donnèrent carrière, de Tourfan et Khotcho à Khotan et Yarkand; ils pillèrent les biens des gens qui ne pensaient pas comme eux, et ils les passèrent au fil de l'épée (1);

(1) Ya'koub Khan, le Badaulat, souverain de Kashghar, en 1867, battit les Tounganis, et soumit à son autorité tout le Turkestan, jusqu'à ses frontières les plus lointaines, jusqu'à Khamoul, Tourfan, Ouroumtchi; les Célestes ne tardèrent pas à reprendre l'offensive pour récupérer l'Asie Centrale; en 1876, ils se rendirent maitres d'Ouroumtchi, après l'avoir assiégée, et ils poursuivirent les fuyards jusque dans Manas, où ils les massacrèrent, en même temps que, probablement, la population de cette ville; la fortune du Badaulat se termina à Tourfan, dans une « grande » bataille, au cours de laquelle les Célestes lui infligèrent une défaite complète (Boulger, *The life of Yakoob Beg, Athalik Ghazi, and Badaulat*, 1878); les détails et les particularités de cette histoire sont peu connus, faute de textes. Les Musulmans, à cette époque, crurent bien que leur triomphe était définitif, et que c'en était fait pour l'éternité du pouvoir de la Chine en Asie Centrale; ils commirent tous les excès, et saccagèrent les biens des Bouddhistes et des communautés chrétiennes qui vivaient dans ce pays lointain, à Tourfan, Khotcho, et autres villes. La ruine de certaines, telle Khotcho, fut consommée. Khotcho, anciennement Kao-tchhang, est une Gotchan-Gutchen, au même titre qu'une autre ville qui porte ce même nom, au nord du Thian-shan, sur la ligne Barkul — Tchi-teï-siang — Gutchen — San-taï — Ouroumtchi. La théorie suivant laquelle les monuments bouddhiques, chrétiens et manichéens, de la ville de Khotcho auraient été détruits lors de la prétendue conversion de l'Asie Centrale, immédiatement après 715, que la ville elle-même fut anéantie par les Kirghizes vers 840 (voir sur ce point *les Peintures des Manuscrits orientaux de la Bibliothèque nationale*, 1914-1920, page 210), est une simple hypothèse dont le second aspect est notoirement controuvé par ce que racontent les livres chinois, seule source de l'histoire de ces contrées du Hsi-yu. Les archéologues qui ont visité cette localité admettent que tous les papiers que les habitants de la Khotcho actuelle tirent de leurs ruines, et dont ils se servaient jusqu'aux envi-

la Russie y trouva son compte, et annexa l'Ili, que l'empereur Alexandre III rétrocéda à son voisin de Pékin, lequel lui paya une bonne somme en roubles, pour le remercier d'avoir *administré* en son nom durant treize années cette province lointaine du pays turk.

* * *

L'existence simultanée dans les contrées de l'Asie Centrale du Bouddhisme et de l'Islamisme (1), jusqu'à une date récente, donne la solution d'un des problèmes les plus obscurs qui se posent dans l'histoire de l'évolution du Soufisme persan, en montrant les origines de la doctrine de l'anéantissement absolu de la créature après la mort, de son extinction définitive dans le vide du néant فنا (2).

rons de 1900, pour faire des réparations de fortune à leurs misérables maisons, sont du VIIIe ou du IXe siècle; mais il faudrait qu'il en ait existé un stock incommensurable pour avoir suffi à cet usage durant plus de dix siècles.

(1) La coexistence du Christianisme et de l'Islam dans ces régions n'a pas été sans laisser des traces tangibles; l'on trouve, dans le récit en turk-oriental de l'Ascension de Mahomet, qui fut illustré en 1436, l'image d'un ange musulman qui a quatre têtes; chacune de ces têtes est celle d'un des animaux qui sont les attributs des Évangélistes (man. suppl. turc 190, folio 32 verso); c'est un moine nestorien de Chaldée, ou peut-être un missionnaire catholique, qui s'en vint au Tibet, au XVe siècle, et qui donna des leçons au bonze Tsong-ka-pa de Lhassa (né en 1417), lequel fonda la secte réformiste des bonnets jaunes, contre les bonnets rouges de Ilphags-pa; Tsong-ka-pa eut deux disciples, dont le plus connu est Dalaï-lama; dalaï-lama signifie « l'Auguste Lama »; *dalaï* est une forme mongole, dérivée, par certains intermédiaires, du persan *daryâ* « mer »; *daryâ*, sous une forme plus ancienne *daryâb*, est en pehlvi *daryâw;* c'est une forme perse **darî-âpa*, sanskrit *harî-âpa*. zend **zairi-âpa*, d'où le pehlvi *zrâi* « l'eau verte, la mer, la (mer) immense. l'immensité (de la mer) »; ce sens évolué se retrouve dans la terminologie des Mystiques, lesquels, par *daryâ* « mer », entendent signifier l'essence de la Divinité, qui est infinie et indéfinie, comme les flots azurés de l'Océan. C'est par un phénomène sémantique analogue qu'en arabe les mots بحر, قلمس et قمقام, qui signifient tous les trois « mer », s'emploient, sans autre détermination, pour désigner, le premier, un homme d'une générosité infinie, les autres, des personnages d'une science profonde; il est inutile d'insister sur le non-sens qui résulterait d'une traduction « lama de la mer », dans un pays de montagnes, qui ignore absolument les grandes étendues marines. Les auteurs chinois donnent au frère de Dalaï-lama le nom de Pan-shan-lama, ce qui, avec l'échange $n = r$, est Barshâm-lama « le lama intelligent », *barshâm*, en persan, signifiant l'acuité visuelle; voir les *Notes additionnelles*.

(2) فنا « anéantissement » est la traduction aussi littérale qu'on le peut imaginer du sanskrit *nirvâṇa* « anéantissement, extinction ».

Cette théorie présente de telles similitudes avec celle du nirvana des Bouddhistes qu'il est à peu près impossible que les deux concepts, l'idée musulmane et la pensée hindoue, soient indépendants.

C'est dans les livres relativement tardifs du Soufisme persan, chez les Mystiques outranciers de la troisième période, sous la plume des auteurs qui ont vécu dans les contrées orientales de l'Iran, chez les Ésotéristes qui ont parcouru les provinces au delà du Grand Fleuve, lesquelles furent sous l'influence complète du Bouddhisme jusqu'au xve siècle, ou chez leurs disciples, que l'on trouve ces doctrines qui étonnent, même très atténuées et déformées, dans les livres de l'Islamisme, adaptées de celles du samsara (1) et du nirvana, lesquelles forment la base du Bouddhisme, et elles se présentent sous une forme d'autant plus nette que leurs auteurs ont vécu dans les contrées les plus orientales du monde islamique.

Les premiers Soufis, non seulement les plus anciens, mais ceux qui vécurent dans l'Islam sunnite, loin des atteintes de

(1) Dans le samsara, chacun doit être son propre rédempteur, la créature ne recevant aucune aide supra-naturelle pour sortir et se tirer de l'Océan sans fin des existences; il n'y a point de divinité agissante dans le Bouddhisme; l'homme est livré seul, réduit à ses moyens, à cette tâche infinie et impossible, au-dessus de ses forces; aussi, n'est-ce qu'après un temps incalculable qu'il arrive à accumuler, un par un, dans une série d'existences, au prix de vies multiples, les mérites qui purifient son âme des souillures, des imperfections de l'humanité, qui la rendent digne de rentrer dans le néant de l'Esprit suprême. La supériorité de la foi chrétienne sur le Bouddhisme est qu'elle connait un Rédempteur, qui a pitié de la faiblesse humaine à la faveur du moindre repentir; dans l'Islam, rien de pareil; l'Islam est tout entier sous la domination sémitique du Jéhovah terrible et implacable. La Rédemption est un concept étranger à l'Inde, qui lui est hostile: l'idée de la charité, de l'amour du prochain, de la sérénité dans la paix aux hommes de bonne volonté, est peut-être venue du Djamboudvipa en Occident, prêchée par les missionnaires qu'Açoka entretenait dans les états d'Antiochus, de Ptolémée, chez les rois grecs de Bactriane, chez le yabghou des Huns: la Rédemption n'est venue, ni de la Grèce, ni de l'Inde, où elle fut complètement ignorée, où elle représente un concept antinomique avec le Paganisme et la doctrine du fils de Souddodhana: sous une forme poétique, elle proclame l'immense supériorité de la valeur morale, qui reconnait sa faute, s'en accuse, et implore une aide contre sa faiblesse, sur l'effort indéfini de l'âme qui a erré, mais qui ignore la nature exacte de son erreur, que des événements qu'elle ne souhaite, qu'elle ne provoque pas, dont elle ne saisit pas l'enchainement, qui sont produits en dehors d'elle, amènent au mérite et conduisent au salut.

l'esprit shiïte (1), Koshaïri, par exemple, vers 1046, Sohravardi, l'auteur de l'*'Awarif al-ma'arif*, vers 1382, au

(1) Les Soufis, dans le monde de langue arabe, précédèrent les Mystiques, qui précédèrent les Ésotéristes, les Théosophes; ils s'occupèrent de ramener les mœurs à leur simplicité, à leur pureté originelle, à renoncer aux promesses fallacieuses du monde, à vivre dans les principes de la vertu, pour mériter la clémence de Dieu au jour du jugement; ils restèrent dans le monde physique; ils ne cherchèrent jamais pénétrer les mystères du monde métaphysique qu'ils voulurent ignorer.

Les Mystiques leur succédèrent; ils passèrent dans le monde métaphysique, mais ils ne voulurent point sortir du psychisme; leur origine est l'Ismaïlisme, qui voulait renverser le Khalifat des Abbassides, pour les remplacer par les 'Alides; le Shiïsme ne put venir à bout de la souveraineté temporelle de Baghdad; l'autorité des khalifes était basée sur l'intégrité de la foi musulmane, qui était l'origine de leur puissance, et elle s'appuyait sur la Loi; ne pouvant attaquer le trône de face, les Shiïtes cherchèrent à renverser l'autel; ils entreprirent de miner l'Islamisme par une sape profonde, en lui substituant une formule religieuse basée sur la philosophie néo-platonicienne; leur tentative échoua, et les 'Alides appelèrent les Mongols, qui détruisirent le Khalifat.

Les Soufis leur empruntèrent leur philosophie et leur système de démolition de l'Islam; ils prétendirent, par la surérogation, arriver à l'union avec l'Être absolu; ils voulurent le forcer, par un acte de leur volition, à leur accorder sa grâce, à les recevoir dans le sein de son Unité; leur doctrine est un singulier mélange, sous couleur, sous prétexte d'Islamisme, de la théorie néo-platonicienne des hypostases, des dogmes du Bouddhisme; les deux concepts s'excluent, puisque l'anéantissement du Soufi dans l'Ipséité de l'Intégrale du monde présuppose l'anéantissement de la Divinité; la solution de leur thèse a dépassé ses prémisses, sans qu'ils s'en soient aperçus. Leur orgueil, comme la vanité de tous ceux qui dédaignent une contingence, parce qu'ils la jugent inférieure à leurs mérites, fut indéfini; ils professent cette doctrine incroyable, monstrueuse, que le moindre d'entre eux, cordonnier à Shiraz, scribe à Mashhad, derviche tourneur ou hurleur à Konia, peut, par un acte de sa volition, arriver à un stade supérieur à celui de Mohammad, l'Élu d'Allah, à gouverner la volonté d'Allah, à régir les mondes; ils nient la prédestination et veulent forcer la grâce.

Les Ésotéristes sont des métapsychistes; ils vivent dans la Transcendance; ils se meuvent dans un espace dont les constantes sont différentes des dimensions de l'espace phénoménal, en nombre différent; leur espace et leur temps n'ont pas la même valeur que les nôtres; leur vie terrestre n'est pas limitée, comme celle de l'homme, à la naissance et à la mort physique; durant les heures de leur existence terrestre, ils explorent le temps, celui qui s'est écoulé avant leur naissance, celui qui passera quand ils dormiront sous la terre; ils sont les contemporains du passé et ceux de l'avenir; leur vie paraît multiple de la nôtre; il semble que le temps ait changé de valeur, en même temps que l'espace, pour que leur multiplicité puisse tenir dans les années qu'ils ont passées parmi les hommes.

Les Ésotéristes ont poussé l'analyse de la Transcendance jusqu'à un point qui défie la raison; ils ont parfaitement vu, au moyen âge, que la somme de l'énergie du κόσμος est constante, ce que démontra le XIXe siècle; que l'unité est multiple,

commencement de l'époque timouride, n'ont rien connu de ces doctrines qui sont en contradiction absolue et formelle

la multiplicité, une; ce qui veut dire qu'il n'y a qu'une matière, la matière primordiale, la ὕλη des Hellènes, qui est polymorphe; que l'infini est une façon de parler de variables qui croissent au delà des limites de l'entendement; qu'il ne faut attribuer à ces concepts qu'une valeur toute conventionnelle, sans s'obstiner à y voir des réalités tangibles; que l'homme ne saura jamais rien des buts physiques, métaphysiques, métapsychiques, auxquels il tend, par ses moyens, par ses efforts, puisqu'ils en attendent la connaissance de la révélation.

Ces étranges doctrinaires, qui se rattachent aux Gnostiques, aux Hermétiques, ont eu d'indubitables presciences de la science moderne; mais la science n'est-elle pas uniquement faite des presciences, des révélations, des intuitions, de quelques élus, que les hommes vont répétant, les prouvant ou les controuvant, sans les comprendre, sans y pouvoir ajouter, sans voir les relations métaphysiques qu'elles ont entre elles?

Les extravagances qu'ils racontent sur les valeurs transcendantales des nombres, sur les cercles conjugués de l'existence, sur les aspects de l'unité trine, sur la Somme intégrale, montrent que, s'ils ont édifié une théorie des nombres entièrement fantaisiste, ils ont reconnu que les entités numérales possèdent des propriétés mystérieuses et inexplicables, qui en font presque des êtres doués d'une ipséité particulière, invariable, d'un caractère déterminé pour chacun d'eux, ou plutôt pour chaque classe de multiples d'un même nombre premier, vivant d'une vie organique dans un milieu qui échappe à nos perceptions; qu'ils ont entrevu les principes du calcul différentiel et du calcul intégral, de l'Analyse, comme l'avait fait Archimède dans l'Antiquité, peut-être d'après une tradition qui remonterait jusqu'à lui, de même que les Hermétiques et les Alchimistes devinèrent l'unité de la matière et pressentirent le rôle du plomb et du mercure dans les mystères de l'Hyperchimie, voir les *Notes additionnelles*.

J'ai eu l'occasion de dire, à plusieurs reprises, dans des travaux qui remontent à une époque déjà lointaine, que beaucoup des particularités qui singularisent l'hétérodoxie islamique sont nées de la réaction de l'esprit iranien sur la lettre de l'Islam; on en a conclu que j'entendais parler d'une réaction voulue et systématique de l'Iranisme contre le Sémitisme; cette interprétation est insoutenable; il est étonnant qu'elle ait été comprise; la réaction fut involontaire, comme toutes celles qui se produisent dans le domaine religieux ou politique, quand l'on force une collectivité à adopter un ensemble de normes qui lui sont imposées, qui ont été élaborées sans que l'on ait tenu compte de ses besoins, de ses aspirations, de sa mentalité, de son idiosyncrasie, comme l'on eût dit au XVIIIe siècle; elle fut un réflexe; elle ne fut pas un acte de volition, encore moins de volonté; un mathématicien qui s'inflige la peine de travailler dans le domaine littéraire, donne involontairement à sa pensée, à sa méthode, à sa forme, une tournure, une marche, qui ne sont pas celles d'un littéraire. Par hétérodoxie, j'ai entendu le Shiïsme, quoique j'aie toujours été persuadé que le Shiïsme, au point de vue politique, est l'Orthodoxie, le Sunnisme, l'Hétérodoxie; il n'y a pas à douter un instant que le Prophète, s'il revenait dans ce monde, regarderait comme Musulmans orthodoxes ceux qui reconnaissent les droits de ses descendants par Fatima, et nullement les autres; personne, en Europe, n'eût compris le terme d'Orthodoxie appliqué au Shiïsme.

avec les dogmes musulmans, qui font, de ceux qui les exposent dans leurs livres, des infidèles, au même sens que les Bouddhistes de Gutchen et de Khanbaligh.

Ces premiers Soufis étaient uniquement des réformistes et des puritains, des jansénistes; ils s'occupaient surtout, avant toute chose, de l'amélioration de la morale de leurs disciples; ils s'inquiétaient uniquement de ramener la foi et la religion à leur simplicité primordiale et originelle, en les fondant sur la lettre non interprétée des passages du Koran, des traditions du Prophète et des Imams, sur les sentences des compagnons de Mahomet et des premiers dévots. Ils ne cherchaient en rien à résoudre le problème angoissant du sort de l'âme après la mort terrestre, pas plus que ses destinées aussi obscures durant la vie humaine; ils n'avaient en vue, comme des moralistes, et non comme des métaphysiciens, que les fins naturelles de l'homme ici-bas, au cours des quelques semaines d'années qu'il doit accomplir sur cette terre d'épreuves (1).

(1) C'est un fait remarquable, d'une importance capitale, et peu connu, que la doctrine soufie n'est pas née en Arabie, aux premiers temps de l'Islam, ni en Perse, ni même en Mésopotamie, mais qu'on la voit fleurir tout d'un coup, comme une création spontanée, en Égypte et en Syrie, dans la vicinité des couvents qui s'élevaient dans ces provinces, qui avaient été les plus brillants joyaux de la couronne byzantine, un ou deux siècles plus tôt; Djami, résumant le récit d''Abd Allah al-Ansari, nous apprend, dans la *Nafahat al-ouns* (man. supplément persan 319, folios 15-18), que le premier shaïkh qui porta le nom de Soufi fut le célèbre Abou Hashim as-Soufi; ce saint personnage était originaire de Koufa, mais il vécut à Damas; il fut le contemporain de Sofian ats-Tsauri, lequel mourut à Bassora en 777, et avait pour habitude de dire qu'il n'aurait jamais su ce qu'était un Soufi, s'il n'avait eu le bonheur de connaître Abou Hashim; certes, dit Djami, répétant les paroles d''Abd Allah al-Ansari, il exista avant Abou Hashim de grands dévots qui vécurent dans l'ascétisme et dans la crainte de Dieu, se remettant à lui de leur destinée, et lui vouant un amour parfait, mais le premier Musulman que l'on nomma Soufi fut Abou Hashim al-Koufi, et personne avant lui ne fut honoré de ce titre. Le premier monastère qui fut construit pour servir de retraite aux Soufis fut élevé en Syrie, dans des conditions particulières, que relate Djami, lesquelles ne laissent point de doute sur les rapports qui existèrent à l'origine entre les religieux chrétiens, qui continuaient à vivre dans ces provinces, comme au temps de l'empereur Justinien, et les premiers Mystiques de l'Islam; cet édifice fut élevé à Ramla, à quelques lieues de Jérusalem, dans des circonstances essentiellement remarquables: un officier chrétien اميرى ترسا, étant sorti un jour pour aller prendre le divertissement de la chasse, rencontra sur son chemin deux personnes de la secte soufie, qui

La simplicité extrême du Prophète et de ses compagnons était l'idéal suprême de ces puritains, dont les tendances

cheminaient de compagnie dans une intimité absolue, et qu'il vit mettre en commun les provisions qu'ils portaient : cette conduite plut à l'officier chrétien ; il appela l'un d'eux, et lui demanda qui était son compagnon de route. — « Je n'en sais rien, lui fut-il répondu. — Que possèdes-tu à toi ? continua le Chrétien. — Rien, dit le Soufi. — D'où vient ton camarade ? — Je ne sais point. — Mais quelle est cette intimité qui vous lie aussi étroitement ? — C'est, dit le derviche, notre règle. — Avez-vous au moins un logis où vous alliez ensemble ? — Non », répliqua le Soufi, et l'officier chrétien fit construire à l'intention de ces gens un couvent à Ramla de Syrie. Le cinquième et le sixième Soufis, cités par Djami, Aboul-Aswad Makki et Aboul-Aswad Ra'i, furent des disciples du célèbre hermétique Zoul-Noun al-Misri, dans la doctrine duquel (p. 75) on retrouve des traces évidentes de l'influence des théories des Chrétiens coptes ; le neuvième Soufi fut Abou Solaïman Darani, dont le véritable nom était 'Abd ar-Rahman ibn Ahmad ibn 'Atiya al-'Ansi (ou al-'Isiy « le Chrétien », man. 822) ; il fut un Syrien originaire du village de Dara داريا, qui dépend de Damas ; il mourut en l'année 830 (folio 18 verso) ; le dixième Soufi cité dans la *Nafahat al-ouns* (folio 19 recto), Ibrahim ibn Adham ibn Solaïman ibn Mansour al-Balkhi, originaire de Balkh, appartenait à la famille royale qui avait gouverné cette province orientale de l'Iran, c'est-à-dire à la lignée turke des Gotch, qui avaient professé le Bouddhisme ; cédant à l'atavisme de sa race, il abandonna, dès sa jeunesse, les vanités du monde, comme Sakyamouni ; il se rendit à la Mecque, où il vécut dans la société de Sofian-i Tsauri, de Fazil 'Iyaz, d'Abou Yousouf Ghousouli ; puis il alla se retirer à Damas, où il mourut en 778 ; Abou Ishak Ibrahim ibn Sa'd al-'Alawi al-Hasani, le onzième Soufi cité par Djami, fut un 'Alide de Baghdad, qui se retira également à Damas, comme le descendant des souverains bouddhistes de la Bactriane (folio 19 verso) ; le treizième, Abou Ishak Ibrahim Sitaba Harawi, originaire du Kirman, fut le contemporain de Bayazid al-Bistami, et le disciple d'Ibrahim ibn Adham (folio 20 verso), c'est-à-dire qu'il s'en vint recevoir la doctrine du maître en Syrie ; puis, il s'en retourna terminer ses jours à Kazwin, après avoir formé un disciple célèbre, Ibrahim Ribati, lequel semble n'avoir jamais quitté l'Iran, et fut enterré près de Hérat, dans le Khorasan.

C'est un fait visible que la Syrie joua un rôle prépondérant dans l'évolution du Soufisme, que les premiers Mystiques parurent dans les pays de langue arabe, sur un terrain qui venait d'être chrétien pendant plus de six cents ans, que les Persans furent les disciples des Syriens qui leur apprirent la Loi, que le Soufisme, dans l'Iran, aux premiers siècles de l'hégire, fut aussi sporadique que le Shiïsme : le fait est important ; il montre que l'Ésotérisme et le Mysticisme ne sont pas nés d'une évolution naturelle et spontanée de la pensée musulmane : que la doctrine soufie du renoncement et le monachisme des Mystiques est d'origine chrétienne, et non hindoue ; que la somme de ces théories étranges a commencé à poindre, comme l'affirme Djami, à une date qui se place entre les années 730 et 740. Cette doctrine de Djami est amplement confirmée par ce que l'on peut inférer de l'étude des traditions authentiques, ou réputées authentiques, qui sont rapportées par les auteurs shiïtes, comme par les théologiens sunnites, tel le *Kafi* de Abou Dja'far Mohammad ibn Ya'koub al-Kolaïni (commencement du xᵉ siècle), et le *Sahih* de Boukhari († 869) ; on ne

au monachisme, à l'ascétisme, au renoncement, à la charité, au sacrifice, complètement étrangères à l'esprit de l'Islam, à

trouve, dans ces immenses recueils, aucune allusion, ni à l'existence de la secte soufie, ni au nom de Soufi; et ce n'est point par prétérition qu'aucune des traditions colligées dans le *Sahih* et dans le *Kafi* ne parlent pas du Soufisme, ni de rien qui se rapporte aux Mystiques, car on trouve dans ces deux livres des réponses concernant toutes les formules religieuses qui avaient cours, et qui étaient connues, aux premiers âges de l'Islam; d'où il faut nécessairement conclure que la secte des Soufis n'existait pas plus que leur nom, à l'époque de Mohammad, des khalifes orthodoxes, d''Ali, de Dja'far as-Sadik, ou, si elle existait, qu'elle se réduisait à un nombre infime de puristes, de jansénistes, sans cohésion et sans importance. C'est seulement un peu avant l'année 732, exactement et justement aux environs immédiats de l'époque à laquelle Djami, dans la *Nafahat al-ouns*, place l'existence du premier personnage qui porta le nom de Soufi, que l'on voit apparaître, dans une tradition que Kolaïni met dans la bouche du cinquième imam, Mohammad al-Bakir, des personnages qui s'évanouissent en entendant réciter la parole d'Allah; c'est là une allusion transparente aux Soufis qui se pâment en écoutant déclamer le Koran, mais Mohammad al-Bakir parle de ces exaltés en termes vagues, qui montrent jusqu'à l'évidence qu'ils n'avaient pas alors pris ce nom de Soufis.

Ces premiers Soufis eurent des accointances avec les Manichéens; ce n'est point sans raison que les juristes, les *fakih*, traitèrent Zoul-Noun Misri et Mohyi ad-Din ibn al-'Arabi de *zandiks*, d'hérétiques mazdéisés; les Manichéens, dit Djahiz, dans son *Kitab al-hayawan*, étaient tenus à cinq pratiques capitales : 1° la chasteté, pour ne pas emprisonner une âme dans la matérialité d'un corps terrestre; ce précepte est absolument conforme aux enseignements du Bouddhisme : il est contraire au Christianisme, bien plus encore au Zoroastrisme, où l'homme est tenu de prendre femme, de fonder une famille, pour multiplier le nombre des créatures destinées à lutter contre l'Esprit des ténèbres, où la polygamie était légale, où un Mazdéen pouvait avoir sept femmes, comme on le voit par les termes d'une tradition citée dans le *Kafi*, vers 910; cette tradition authentique rapporte la sentence d'un juge qui ordonna à un Guèbre, au moment où il embrassa l'Islamisme, de répudier, par voie de tirage au sort, trois de ses épouses sur sept; le principe de la chasteté est tout aussi contraire au sentiment de l'Islamisme, dans lequel la vie continente رهبة est considérée comme une honte anti-naturelle; 2° le silence; 3° se garder de critiquer autrui, c'est-à-dire l'indifférence majeure et radicale en tout point, sur toute chose, sur toute espèce, le détachement absolu des contingences, le mépris intégral du monde; 4° la défense de manger de la chair, pour ne pas mettre à mort les êtres vivants; 5° voyager à travers le monde. Ces quatre dernières prescriptions offrent des analogies frappantes avec les enseignements du Bouddhisme, et c'est un fait sur lequel je crois inutile d'attirer plus longtemps l'attention du lecteur; il me suffira de dire que, dans le principe, les moines bouddhistes *saṅgha* étaient tenus de voyager, non pour recevoir la Loi, mais, au contraire, pour donner aux fidèles l'occasion de leur faire du bien, et d'acquérir ainsi des mérites qui leur permettent de se délivrer des entraves écrasantes du samsara; le moine est en effet punyakhsétra, un « terroir qui produit le mérite »; ce précepte valut surtout à l'origine du Bouddhisme; il s'imposa, alors que les moines étaient peu

l'âpreté, à l'impitoyabilité du Sémitisme, ont été provoquées par l'influence de l'hermétique Zoul-Noun al-Misri, de son véritable nom, Younan ibn Ibrahim, qui avait vu en Égypte les couvents des Chrétiens, dont le père d'ailleurs était un Grec chrétien (1), un Nubien chrétien, d'après d'autres autorités, qui lui ont toutes renié la qualité de Musulman (2).

Les étymologies du nom des Soufis صوفى, que donnent les Musulmans, comme toutes celles qu'ils se permettent, sont plus inadmissibles, plus invraisemblables, plus impossibles, les unes que les autres (3); après un long examen du problème, je reste persuadé que Sofi est une transcription du grec σοφός « sage », que ce nom a été créé en opposition directe et absolue avec la matérialité des termes *fakih* فقيه, *'alim* عالم, ces deux titres désignant les juristes et les théologiens, lesquels n'ont point à faire œuvre philosophique ou intellectuelle, mais simplement à appliquer d'une façon automatique la réalité de la Loi, d'après le Livre et la Tradition, d'après la parole de Dieu et les sentences du Prophète.

nombreux, alors qu'il n'y en avait pas assez pour satisfaire aux besoins de sainteté de tous les fidèles; la situation changea quand leur nombre se fut multiplié, lorsque l'on trouva assez de moines pour contenter tout le monde, alors qu'il devint inutile qu'ils continuassent à se promener de la sorte. Les moines voyageaient de vihara en vihara, ils allaient de monastère en monastère, sauf à la saison des pluies *varsha*, où ils demeuraient dans un vihara, occupés à étudier les livres de la Loi; dans les viharas, occupés à la méditation et à la lecture des soutras, vivaient les moines sédentaires, les vieux et les paresseux, qui avaient une tendance naturelle à se considérer comme les propriétaires du vihara, ce qui était absolument contraire à l'esprit de la Loi, le monastère ayant été fondé par le roi à l'intention de tout le monde, et non d'une poignée de bonzes, qui pouvaient tout juste s'en considérer comme les usufruitiers, jusqu'au jour où il serait urgent qu'ils transportassent leur fainéantise en d'autres lieux. Il est inutile de souligner les rapports étroits qui existent entre les théories des Manichéens et les prescriptions de la Règle exotérique du Soufisme, telles que je les ai exposées dans le *Muséon*, d'après la doctrine des meilleurs auteurs arabes et persans; sur les caractéristiques des Soufis anciens qui voulurent faire œuvre personnelle, voir les *Notes additionnelles*.

(1) 'Aufi, *Djawami' al-hikayat*, man. persan 95, folio 19 recto.

(2) *Les Peintures des Manuscrits orientaux de la Bibliothèque nationale*, p. 64; j'ai fait remarquer, dans ce passage, que l'esprit et la lettre de cette partie ancienne du Soufisme, de cet aspect primitif de la réaction puriste et formaliste de l'Islam, sont très visiblement des emprunts aux livres des théologiens du Christianisme.

(3) Voir la notice de la *Nafahat al-ouns* (*Notices et Extraits*, XII, 290).

Et le fait se trouve confirmé par cette circonstance qu'il est certain que les Mystiques de l'Islam ont emprunté leur nom de Soufis aux moines chrétiens de Syrie et de Mésopotamie, chez lesquels ce nom ne peut dériver uniquement que du grec σοφός. Djahiz, qui mourut en 869, cité par Yakout al-Hamawi, dans son article sur le Couvent des Vierges دير العذارى, un Diéwitchi monastir du VIIIe ou du IXe siècle, près de Sourra man ra'a, raconte, dans son *Kitab al-mo'allamin*, une histoire singulière et peu édifiante. Quelques jeunes Arabes, de la tribu de Milas, des Tsa'liba, conçurent le projet de détrousser une caravane qui passait non loin d'eux, près du Couvent des Vierges, que Djahiz nomme des moinesses رواهب; le gouvernement abbasside eut vent de leurs intentions, et il envoya de la cavalerie pour les empêcher de mettre leurs desseins à exécution. Les bandits, ayant appris ce fait, allèrent se cacher dans le couvent, et à peine y furent-ils arrivés qu'ils entendirent le galop des chevaux : les soldats les cherchèrent en vain ; ils ne parvinrent pas à découvrir l'endroit de leur retraite ; aussi abandonnèrent-ils leur poursuite. Les fripons respirèrent à l'aise, et se dirent : « Qui nous empêche d'empoigner le supérieur, de le ligoter, et chacun de nous, de prendre une de ces vierges ; demain, quand l'aube se lèvera, nous quitterons le pays ; nous sommes justement en nombre égal à celui de ces vierges. » Ils firent ainsi, forcèrent les religieuses, trouvèrent qu'il y avait longtemps qu'elles avaient perdu leur honneur, et que le supérieur s'était chargé de leur ravir leur vertu. L'un d'eux exprima son dépit en ces vers :

« Le Couvent des Vierges ! La honte soit sur elles ! Il s'en passe de belles chez les moines ! »

« Nous avons couché avec vingt Soufies ; eh bien ! forniquer avec des moinesses vous réserve des surprises étranges ».

ودير العذارى فضوح لهنّ * وعند القسوس حديث عجيب *
خلونا بعشرين صوفيـــة * ونيك الرواهب امر غريـــب *

*
* *

L'Ismaïlisme shiïte contamina cette simplicité et cette harmonie par la théorie fallacieuse de l'interprétation ésotérique des passages du Koran et des traditions, sur lesquels les

premiers Soufis, Abou Talib al-Makki, Koshaïri, avaient établi la vérité du Mysticisme.

L'influence de la philosophie néo-platonicienne était considérable dans ces sectes outrancières, qui avaient entrepris une guerre sans merci contre l'Islam des 'Abbassides, dont le but avoué était de rendre aux 'Alides le Khalifat qu'avaient usurpé les souverains temporels qui régnaient à Baghdad; cette influence s'exerçait essentiellement par l'intermédiaire des Gnostiques (1), et on la trouve à chaque ligne de la philosophie et de la métaphysique du Soufisme. Les Ismaïliens, après eux les Soufis de la seconde époque, s'étaient empressés d'adopter la doctrine des hypostases, si éloquemment, si artistiquement exposée par Plotin et par Porphyre; ils professaient que l'homme est Dieu, par son essence, en tant qu'il est l'émanation du Un primordial, et son hypostase (2).

Les Soufis exaltés de la première époque n'en cherchaient pas si long; ils se proclamaient tout simplement les équipollences de la Divinité par sa grâce efficiente; ils ne s'inquiétaient point de savoir par quel mystère transcendantal ils se trouvaient les égaux du premier Moteur : « Dans mon manteau, il n'y a que l'Être Unique » ليس فى جبّتى الا الله, avait coutume de dire Bayazid al-Bistami, qui avait osé prendre le surnom de Soubhani سبحانى « Celui à qui la créature doit dire : Louanges te soient adressées, Seigneur! », qui ne craignit point de répondre, un visiteur étant venu frapper à la porte de sa cellule et demandant : « Abou Yazid est-il dans sa demeure? — Est-ce qu'il y a dans ma maison une autre personne qu'Allah (3)! »

(1) Je conserve à ces énergumènes le titre de Gnostiques; ils ne sont nullement des Sabéens, comme on l'a prétendu à tort, et la meilleure preuve en est que l'autorité des Juifs, des Chrétiens, des *Sabéens*, des Musulmans, est simultanément invoquée dans l'un de leurs traités (Arabe 6598), qui a été acquis par la Bibliothèque nationale bien après la date à laquelle j'ai imprimé dans la *Rivista degli studii orientali* un exposé de leur doctrine syncrétique; il est clair que si ces livres étaient ceux des Sabéens, l'autorité des Sabéens n'y serait pas invoquée pour établir la véracité de leurs auteurs.

(2) Cette théorie reçut dans l'Islamisme le nom de doctrine du حلول.

(3) بو يزيد روزى اندر صومعه بود يكى بيامد وكفت ابو يزيد فى البيت فقال ابو يزيد هل فى البيت الا الله بو يزيد اندر خانه نيست وى

Mansour al-Halladj, un demi-siècle plus tard, qui était shiïte, ou plus exactement qui planait au-dessus des misérables dissensions des sectes, ne lui cédait en rien au point de vue de l'orgueil mystique le plus outrancier et le plus intransigeant : à l'imitation intégrale de ce Persan, il déclarait à qui voulait l'entendre : « Je suis l'Être Unique » انا الحق.

Et Mansour al-Halladj fut loin d'être une exception, le créateur d'un genre; il répéta un type connu, qui, à cette époque du commencement du ɪᴠᵉ siècle de l'hégire, reflétait les aberrations de la pensée iranienne : Mohammad ibn 'Ali ash-Shalmaghani (1), qui fut un shiïte notoire, sous le règne d'ash-Moktadir, à Baghdad, comme Mansour al-Halladj, proclama qu'il était la Divinité, et enseigna la doctrine de l'hypostase jusqu'au moment où Ibn Mokla (322 H. = 944 J.-C.) le fit mettre à mort.

Et Bayazid al-Bistami, à la fin du ɪxᵉ siècle, répétait les termes d'une erreur de l'Islamisme iranien, qui avait été proclamée, environ un siècle avant lui, par un hérésiarque célèbre, le Mokanna', de son nom, al-Hakim ibn 'Ata. Le Mokanna' parut à Marw, dans le Khorasan, en 774; il prétendit qu'il était le fils de Dieu, venu sur la terre sous les espèces apparentes de l'humanité; il affirma, au milieu de tours de passe-passe et d'escamotage, que ce n'était point la première fois qu'il se révélait sous la forme humaine, qu'au commencement du monde, dans le principe des temps, il avait été Adam, puis Noé.

L'audace de cet imposteur mit en péril la puissance du khalife dans ces contrées lointaines de l'Iran, qui ne se soumettaient qu'à regret à l'autorité du pontife de Baghdad; il fallut aux troupes d'al-Mahdi huit années de lutte pour venir à bout de cette insurrection, et pour s'emparer de la citadelle où le Mokanna' s'était retranché; plutôt que de tomber

کفت اندرین خانه خرد بجز حق هیچ چیزی دیکر هست ; 'Ali ibn 'Othman al-Djoullabi, *Kashf al-mahdjoub*, man. suppl. persan 1086, folio 149 verso. Abou Yazid Taïfour ibn Isa ibn 'Ali al-Bistami naquit en 261 de l'hégire (874); son grand-père était zoroastrien, et il embrassa les croyances de l'Islamisme.

(1) Ibn al-Athir, *Chronique*, man. arabe 1495, folio 339 verso.

vivant aux mains de l'ennemi, al-Hakim ibn 'Ata se brûla vif sur un bûcher ardent, pour faire croire à ses fidèles, comme aux officiers du khalife, qu'il s'était évanoui dans les airs, et qu'il était remonté au Ciel, d'où il reviendrait au cours des siècles.

L'origine chrétienne de cette hérésie ne fait guère de doute : se dire le fils de Dieu est un non-sens absolu dans le Magisme, dans le Bouddhisme, dans l'Islamisme : Allah, proclame le Koran, est « Celui qui n'a pas été engendré, qui n'a pas engendré »; prétendre aux attributs divins est l'absurdité même dans la croyance zoroastrienne; se croire Dieu est un concept impossible et inadmissible dans la religion de Sakyamouni, qui ne connaît point de divinité, tout au moins au sens concret et matériel des religions et des croyances de notre Occident; elle ne peut réellement naître dans la théorie mohammédienne, Allah, par sa définition même, étant l'Unité primordiale, qui contient tous les nombres, mais qui ne peut être égalée par aucune de ses émanations.

Cette doctrine étrange, les prétentions du Mokanna', les proclamations de Bayazid al-Bistami, d'al-Halladj, d'ash-Shalmaghani, ne peuvent s'expliquer que par l'influence du Christianisme, parce que le Fils de Dieu, révélé sur la terre sous la forme humaine, est Dieu dans la Trinité, avec Dieu le Père, et l'Esprit de Sainteté; elles sont incompréhensibles dans toutes les formes religieuses qui étaient connues dans les vastes domaines du Khalifat abbasside; elles ne s'expliquent qu'au sein du Christianisme.

Mais il n'entrait nullement dans l'esprit de ces personnages de prétendre qu'ils étaient arrivés à l'union avec la Divinité, après un long voyage à travers les stades, qui représente une ascension douloureuse de la créature vers le Créateur, ni qu'ils étaient venus se fondre dans l'Unité mathématique et plurale de l'Âme du κοσμός; ils étaient les égaux d'Allah, parce que leur ipséité avait été créée divine, par un fait de la volition de l'Être suprême, non par celui de leur volonté, par une grâce efficiente et une prédestination fatale, non comme la récompense d'efforts incessants dans la Voie ésotérique. Ils se sont crus Dieu, parce qu'ils se sont imaginé que les ascètes chrétiens,

en Syrie et en Égypte, cherchaient par leurs austérités, par le renoncement et la surérogation, qui sont devenus les bases du Soufisme, à s'unifier avec le Christ, de même qu'ils ont cru que les Chrétiens adorent des idoles, parce qu'ils mettent des statues aux murs de leurs églises; comme tous ceux qui copient sans comprendre exactement le sens de ce qu'ils cherchent à reproduire, ils ont déformé l'essence de la pensée qui inspira leur modèle : ils ont pris dans sa signification rigoureusement matérielle, dans son aspect strictement littéral, le symbolisme allégorique des mots « rentrer dans le sein de Dieu »; comme saint Hilaire (fin du IVe siècle) (1), qui admet que l'homme, matériellement, par l'usage des sacrements, arrive à l'unité avec Dieu, ils ont exagéré le sens et la portée de ce qu'a dit saint Jean : « Vos autem me videbitis, quoniam ego vivo, et vos vivetis; quoniam ego in Patre meo, et vos in me, et ego in vobis (2). »

Bayazid al-Bistami, Halladj, Shalgamani, furent des déments, des candidats à la paralysie générale; leurs doctrines et leurs folies ne firent pas progresser le Soufisme; ces tendances auraient porté un coup fatal à l'Ésotérisme si elles avaient été encouragées et suivies; les Mystiques se rendirent très vite un compte exact que la théorie de la divinité innée et congénitale est une absurdité, qui ne conduit à rien, ou plutôt qui mène devant le mur qui clôt une impasse, car la faiblesse, l'imperfection, la fragilité humaines, sont réellement et absolument incompatibles avec l'essence et les attributs éternels de la Toute-Puissance.

Les Ésotéristes cherchèrent un moyen moins simpliste d'arriver à la divinité, et les Persans le trouvèrent dans les dogmes du Bouddhisme : Farid ad-Din 'Attar fut le grand maître de ce nouvel aspect du Soufisme, comme Zoul-Noun Misri avait été le protagoniste de l'aspect du Soufisme calqué sur le monachisme chrétien. Zoul-Noun Misri et 'Attar sont les deux pôles de cette évolution, qui alla des couvents du désert égyptien aux viharas bouddhiques (3).

(1) Le Père, *de Trinitate*, livre VIII, § 15.
(2) XIV, 19.
(3) Les premiers Soufis, aux premiers siècles de la Conquête, en Syrie et en

Les Soufis de la troisième école, de date plus récente, en particulier ceux qui vécurent à partir du milieu du XIIIe siècle, professent une nouvelle théorie de la divinité de l'homme, établie sur des bases et des prémisses tout autres et essentiellement différentes. Elle ne ressemble en rien aux thèses exposées dans les œuvres des Soufis antérieurs, ni aux doctrines qu'ils professaient; leurs idées ont été profondément modifiées par des influences qui ne s'exerçaient pas encore au cours des périodes durant lesquelles les règles du monachisme des Coptes, la philosophie néo-platonicienne, la Gnose, furent les seules sources étrangères de l'Ésotérisme musulman.

Dans son *Maksad-i aksa* (1), qu'il composa vers le milieu du XIIIe siècle, 'Aziz ibn Mohammad an-Nasafi († 1263), originaire de la ville de Nasaf, en Transoxiane (2), dans le *Madjma'*

Égypte, étaient des Chrétiens qui s'étaient convertis par force à l'Islam; continuèrent à penser exactement comme l'avaient fait leurs ancêtres sous le joug byzantin; ils vécurent dans le renoncement et l'humilité islamiques, comme ils auraient vécu quatre siècles plus tôt dans le spiritualisme chrétien; en acceptant le monachisme et l'ascétisme de Zoul-Noun Misri, ils ne firent que reprendre leur bien et rentrer dans leur tradition, puisque Zoul-Noun les tenait des Chrétiens; les Mystiques du XIIe siècle, dans l'Est de l'Iran, étaient des descendants de Bouddhistes qui avaient accepté l'Islam, parce qu'il s'était présenté avec un sabre; eux aussi, dans l'Islam, continuaient à penser comme leurs pères, au IIIe, au IVe siècle, et aux mêmes choses; ils acceptèrent les nouveautés que leur apportait Farid ad-Din 'Attar comme des formes connues, qui réveillaient en eux des pensées lointaines et des souvenirs anciens; au point de vue du Soufisme, exactement comme dans le domaine des mathématiques, le fond de la théorie et de la doctrine de l'Islam est un emprunt à peine déguisé aux thèses soutenues par l'Hellénisme, que vint légèrement modifier, sans rien lui enlever de son caractère, un apport hindou postérieur.

(1) Man. supplément persan 124, folios 278 et suiv.

(2) Nasaf, dit Yakout, dans le *Mo'djam al-bouldan*, IV, 767, est une grande cité de la Transoxiane; elle est située entre le Djaïhoun, l'Amou-daria, et Samarkand; elle n'est autre que la ville de Nakhshab, laquelle se trouve à une égale distance de Boukhara et de Balkh, à main gauche de la personne qui suit le chemin de Samarkand à Boukhara, à trois journées de route de Samarkand. Nakhshab est le sanskrit **na-kshap-ā* « pure, sainte », auquel on comparera *kshap-ana-ka* « prêtre bouddhiste ou djaïna », avec une dérivation sémantique obscure, comme Boukhârâ est le sanskrit *vihâra* « monastère bouddhique ». Nasaf et Nakhshab sont les deux aspects d'un même mot. *Nakhshab* est une forme iranisée, avec l'aspiration de la gutturale devant une consonne, du sanskrit **na-kshap-a; nakhshab* est une forme iranienne, tandis que la forme prakrite aurait été successivement, sur le terroir hindou, **nakshab*

al-bahraïn, qu'il termina le lundi 15 Mai de l'année 1318, Shams ad-Din Mohammad (1), qui était fonctionnaire à Abarkouh, sous le règne des princes mongols, enseignent que, du commencement de sa vie physique à son arrivée à la Divinité, l'homme doit franchir quatre stades (2), dans chacun desquels il entre par une naissance, dont il sort par une mort, au moins, dans l'idée musulmane, pour les trois premiers, par une mort ésotérique. A chacune de ses naissances, le Mystique s'aperçoit de l'inanité des perceptions de ses vies antérieures, de l'irréalité de ces existences, qu'il a vécues avant de renaître dans le stade plus élevé où il est parvenu. L'existence qui suit une

puis **nakhkhab*, **nakhab*; la forme iranienne *nakhshab* est devenue **nashshab*, par l'assimilation du *kh* à l'*sh*, dans une voie exactement contraire à celle du prakrit, puis **nashshaf*, **nassaf*, Nasaf. Un village, dépendant de Nasaf, se nomme Boutkhadân « [la ville] qui possède une maison de Bouddha » (*les Peintures des Manuscrits orientaux de la Bibliothèque nationale*, 1914-1920, p. 251).

(1) Man. persan 122, pp. 165 et suiv.; l'auteur dit qu'il a visité le mashhad de [l'imam] Zaïn al-'Abidin, [sur lui soit le salut!], frère de Malik Ashtar; Malik Ashtar fut l'un des compagnons les plus célèbres de l'imam 'Ali, fils d'Abou Talib; il est trop longuement parlé de ses exploits dans l'insipide poème intitulé *Hamla-i Haïdari;* c'est à tort que j'ai dit, dans le *Catalogue des manuscrits persans*, I, 70, que Shams ad-Din Mohammad a visité le tombeau de l'imam Zaïn al-'Abidin; car j'entendais parler dans ce passage de Zaïn al-'Abidin, fils d'al-Hosaïn, fils d''Ali, lequel est inhumé à Médine, avec Dja'far as-Sadik et les autres imams; il s'agit ici d'un saint 'alide, très local, d'un village du Sud de la Perse; les mots entre crochets sont des additions interlinéaires, que fit Shams ad-Din, lorsqu'il révisa son texte; cet auteur, qui a cependant de la tenue, et une certaine valeur littéraire, au commencement du XIVe siècle, est aussi fou que Mohyi ad-Din Mohammad ibn al-'Arabi, dans la première moitié du XIIIe, et il a l'impudence de prétendre que cet imam de province lui a parlé du fond de son cercueil.

(2) Les philosophes disent que la Voie qui mène à la connaissance de la Divinité est longue; les Soufis, les Mystiques, disent qu'elle est large; le concept des Ésotéristes est supérieur, et de beaucoup, à celui des philosophes et des théologiens: il est aisé de parvenir au terme d'une route, si longue soit-elle, quand elle est étroitement définie, avec de la patience et de l'esprit de suite, lorsque les haies qui la bordent maintiennent toujours le voyageur dans la « diretta via »; la situation change étrangement si ces haies s'écartent assez pour devenir invisibles, comme le conçoivent les Ésotéristes; si, à l'extrême longueur du chemin, vient se joindre son extrême largeur, au point que le pèlerin perde le sens de la direction dans laquelle il doit marcher, et au bout de laquelle se trouve le but qu'il doit atteindre; s'il s'avance sans guide, entièrement isolé, au centre d'un cercle infini, vers les haies qui limitent la Voie, à une distance supérieure à son horizon, au lieu de tendre vers le point qui lui est assigné.

existence antérieure est un état de veille, ou plutôt, un réveil, par rapport à celle qui l'a immédiatement précédée (1).

(1) C'est dans le *Madjma' al-bahraïn*, pages 326 et suivantes, que cette singulière théorie est exposée avec le plus d'esprit de suite : il existe, dit Shams ad-Din, quatre aspects successifs de la vie : 1° la vie physique حيوة طبيعي, qui débute par la naissance matérielle ولادت طبيعي ; 2° la vie métaphysique حيوة معنوي, laquelle s'ouvre par la naissance métaphysique ولادت معنوي ; 3° la vie béatifique حيوة طيبة, celle dont il est dit dans le Koran : « celui qui agira pieusement, qu'il soit homme, ou qu'il soit femme, s'il possède la foi. Nous le ferons revivre de la vie béatifique » من عمل صالحا من ذكر وانثى وهو مومن فلنحيينه حيوة طيبة ; 4° la vie transcendantale حيوة حقيقي. A ces quatre aspects de la vie, correspondent quatre aspects de la mort : 1° la mort physique; 2° la mort métaphysique; 3° la mort qui met fin à la vie béatifique; 4° la mort qui termine la vie transcendantale. Ces quatre aspects de la mort sont suivis de quatre aspects de la résurrection : 1° la petite résurrection قيامت صغرى, qui ouvre la vie métaphysique; 2° la résurrection moyenne قيامت وسطى, par laquelle commence la vie béatifique: 3° la grande résorrection قيامت كبرى, par laquelle débute la vie transcendantale; 4° la très grande résurrection قيامت عظمى, qui suit le quatrième aspect de la mort, et qui est la porte par laquelle le Mystique arrive à la révélation des vérités éternelles. Dans la vie physique, l'homme, entièrement soumis aux exigences de l'animalité, ne peut percevoir que les concepts qui lui naissent des sens, et les vérités partielles, et ainsi de suite, dans chaque vie, avec une connaissance de plus en plus épurée, à mesure que le Mystique avance dans les stades, mais toujours incomplète et imparfaite, par suite des faiblesses inhérentes à la nature humaine, dont la créature ne peut jamais se libérer entièrement.

Mais ce n'est là qu'un des aspects du dogme théologique et métaphysique de l'infinité des existences, car Shams ad-Din Ibrahim, continuant l'exposé dogmatique de ses théories, divise la vie du Soufi en un nombre indéfini d'existences successives, chacune d'elles suivie d'une mort et d'une réincarnation. « Depuis le moment où il naît à la vie physique, dit-il, jusqu'au moment où il arrive à la vie transcendantale, il passe par une série de stades; dans chacun de ces stades, il subit une réincarnation dans une modalité telle qu'il perçoit les entités sous une forme qui est entachée d'une certaine infériorité (par rapport à la perception du stade suivant). Quand il sort par la mort de ce stade, quand il se réincarne dans un stade plus élevé, il sait, de science certaine, que, de toutes les perceptions qu'il éprouva dans sa vie antérieure, il n'a rien compris, rien saisi, que l'apparence exotérique des phénomènes, et leur signification véritable lui devient tangible dans sa vie qui la suit immédiatement. Il comprend alors qu'au cours de sa vie antérieure, il était dans un songe, car le mot songe ne signifie-t-il pas percevoir des formes créées par l'imagination, et ne prêter aucune attention aux réalités qui leur correspondent; dans la vie suivante, le Mystique s'éveille, car le réveil après le sommeil signifie un état tel que les concepts imaginaires s'y révèlent avec leur signification absolue : وانسانرا از مبداء حيوة طبيعي تا وصول بحيوة حقيقي طورهاست واورا

C'est seulement tout à la fin du quatrième de ces stades que le Soufi arrive au concept de la véritable essence de la Divinité, à comprendre l'inexistence et l'irréalité de tout ce qui n'est pas Elle, à voir que, jusqu'à ce moment précis, il a été plongé dans un sommeil profond, qui ne lui permettait point d'atteindre à la perception des mystères de l'Unité transcendantale.

Ce quatrième stade, dans la doctrine du *Maksad-i aksa* et du *Madjma' al-bahraïn*, est celui de la « marche vers Allah » السير الى الله (1) : cette route est finie, puisque le Mystique ne peut, dans ce stade, aller que jusqu'à la Divinité, et pas plus loin ; ce stade, dans ses dernières heures, est celui où le Soufi arrive à la « connaissance parfaite », à la معرفة, laquelle n'est autre que la bodhi du Bouddhisme, le commencement de la « marche en Allah » السير في الله, qui, elle, est indéfinie et illimitée, comme Allah lui-même, dont l'attribut essentiel est de n'être point soumis aux concepts de temps et d'espace, de ne pas avoir eu de commencement, et de ne pas connaître le terme final de toute entité créée (2).

در هر طوری بعث بنوعی باشد که بوجهی ادراك اشیا کند که مستلزم نقصانی باشد وچون از آن مرده شود وبطوری بالاتر از ان زنده کردد بداند که از ان مدرکات که در حیوة اولی داشت جز صورت ظاهر در نیافته بود ومعنی حقیقت آن درین حیوة دوم ظاهر می شود پس او در حیوة اولی در خواب بود چه معنی خواب ادراك صورت مخیّل وغافل بودن از معانی ان تواند بود ودر حیوة ثانیه بیدار شد چه معنی بیداری بعد از خواب حالتیست که در آن صورتهاء مخیّل مکشوف الحقایق می شوند.

(1) اکنون بدانك معنی سلوك سیر است وسیر بر دو قسم است سیر الی الله وسیر فی الله نهایت ندارد واهل تصوف میکویند که سیر الی الله عبارتست از انك سالك چندان سیر کند که خدای را بشناسد وچون خدارا بشناخت سیر الی الله تمام شد اکنون ابتدا از سیر فی الله شد وسیر فی الله عبارت از انست که سالك چندانی برود که تمام صفات واسامی وافعال خدارا بشناسد ودر یابد.

(2) La « marche vers Allah », dit 'Aziz ibn Mohammad an-Nasafi, est finie ; la

Un auteur encore plus tardif, qui ne fait guère que répéter les théories de Djami, et que quintessencier sa précieuse doc-

« marche en Allah » est infinie; les Soufis, ajoute-t-il (folio 278), disent que la marche vers Allah signifie que le Mystique progresse dans la Voie tellement qu'il parvient à connaître Dieu; quand il a connu Dieu, la marche vers Allah est terminée, et c'est alors que commence la marche en Allah; la marche en Allah signifie que le Mystique progresse tellement dans la Voie qu'il arrive à la connaissance de tous les attributs, de tous les noms, de tous les actes de Dieu, et qu'il les comprend. Or la science et la sagesse de Dieu sont indéfinies, aussi la Voie, la marche en Dieu, n'a-t-elle point de fin, de sorte que le Mystique s'y trouve occupé tant que dure sa vie, et qu'il meurt dans cette œuvre : واکنون بدانک معنی سلوک سیر است وسیر بر دو قسم است سیر الی الله وسیر فی الله سیر الی الله نهایت دارد سیر فی الله نهایت ندارد واهل تصوّف میکویند که سیر الی الله عبارتست از آنک سالک چندان سیر کند که خدای را بشناسد وچون خدارا بشناخت سیر الی الله تمام شد اکنون ابتدا از سیر فی الله شد وسیر فی الله عبارت از آنست که سالک چندانی برود که تمام صفات واسامی وافعل خدارا بشناسد ودر یابد وعلم وحکمت خدای عزّ وجلّ بسیار است سلک نهایت ندارد وتا زنده باشد درین کار باشد وبر همین بمیرد. Voici, dit Shams ad-Din Ibrahim, p. 469, les discours que tiennent les Soufis au sujet de la marche vers Lui سیر باو et de la marche en Lui سیر در او; les Musulmans professent cette doctrine que, si le Mystique parcourt dans la Voie ésotérique un chemin suffisant pour savoir de science certaine que l'existence ne peut dépasser l'Unité..., et qu'il est impossible qu'il existe d'autre entité que le Dieu très-haut, que, s'il acquiert une assurance absolue dans cette science, s'il parvient au stade du quiétisme, la marche vers Dieu est terminée pour lui. Ils ajoutent que le Mystique, après avoir acquis cette science, après être parvenu à cette assurance morale, après avoir atteint à ce quiétisme, s'il progresse suffisamment dans la Voie ésotérique pour connaître les réalités nouménales dans leur intégrité, il se trouve engagé dans la « marche en Allah », laquelle n'est point finie, et ne peut l'être, parce que les manifestations par lesquelles se révèle l'Être Unique sont en nombre indéfini : این بود سخن متصوّفه در سیر باو وسیر در او وموحّدان بر انند که اکر سالک چندان سیر کند که بداند که وجود یکی بیش نتواند بود ...... وبغیر وجود خدای تعالی وجودی دیکر نتواند بود ودرین دانش اطمینان حاصل کند وبمقام تمکین رسد سیر الی الله منتهی شود واکر بعد ازین دانش واطمینان وتمکین چندان سیر کند که جواهر وحقایق اشیارا کما هی بداند سیر فی الله باشد اما منتهی نشود زیرا که تجلّیات الهی نا متناهیست. Les Ésotéristes considèrent que cette « marche en la Divinité » signifie que le

trine, Hoseïn ibn 'Ali ibn al-Va'iz al-Kashifi (vers 1450), qui, sous le titre de *Lobb al-lobab al-Masnavi*, a écrit un excellent commentaire sur des extraits du *Masnavi*, a compliqué cette théorie, assez claire dans l'exposé qu'en font 'Aziz an-Nasafi et Shams ad-Din (1). La voie mystique qui conduit le Soufi à la Divinité se divise en quatre aspects; le premier est la « marche vers Allah » السير الى الله, dont il vient d'être parlé; elle conduit le Soufi des manifestations exotériques de l'âme à la renonciation à la vie matérielle, jusqu'à un stade en lequel lui apparaissent les manifestations tangibles des existences contingentes (2).

Le second est la « marche dans la Divinité » السير فى الله; la « marche dans la Divinité » possède une origine réelle, le stade auquel la « marche vers la Divinité » السير الى الله amène le Mystique; mais son point terminal est imaginaire باطن وجود, ce qui signifie qu'à un moment déterminé, le Soufi passe du monde des quantités réelles dans le monde des quantités imaginaires, du monde tangible dans le monde intangible, qu'il entre dans la Transcendance et dans le κόσμος métaphysique; au cours de cette « marche dans la Divinité », le Soufi devient qualifié par les attributs qui sont l'apanage de l'Être unique, il arrive à la compréhension du sens des noms divins, laquelle lui est refusée tant qu'il en est encore à la « marche vers la Divinité », et se trouve encore bien plus interdite à l'homme qui n'est point engagé dans les voies mystérieuses de l'Ésotérisme; le Mystique, dans sa « marche en la Divinité », arrive ainsi au terme, à l'extrémité la plus lointaine, de la Présence de l'Unité حضرت واحديّة.

Mystique qui s'avance à travers les stades de la Voie découvre les uns après les autres tous les attributs de la Divinité, qui sont en nombre infini, qu'il en connaît l'essence et les significations ésotériques, qu'il a conscience d'être lui-même qualifié de ces attributs, au fur et à mesure des progrès de son ascension vers l'Unité multiple, en son ipséité; le concept de la « Voie », qui amène à la Divinité, des deux « Voies », la « Voie exotérique *soulouk* », la « Voie ésotérique *tarika* », est manifestement un emprunt au Bouddhisme.

(1) Man. supplément persan 1141, folio 65 verso et suiv.

(2) بمقامی که ظاهر شود در ان مقام مسافر متوجّه را ظاهر وجودات کونيه.

Le troisième aspect de ce voyage conduit le Soufi du phénomène au nouménè, des voiles de l'Apparence ظاهر et de l'Imaginaire باطن, à l'isolement, à la solitarité dans la Présence de la Somme intégrale حضرت جمع الجمع (1), d'où il s'élève à la Source de l'Intégralité عين جمع, et à la Présence

(1) Présence, dans le style des Ésotéristes, signifie un aspect de l'Ipséité divine, qualifié et spécifié par un attribut déterminé; la Présence de la Toute-Puissance, حضرة الربوبية, est l'aspect dans lequel Allah se révèle sous l'attribut de la puissance divine, en sa qualité essentielle de Maître رب, des mondes, sous cet attribut seul et unique, sans aucun mélange d'aucun autre de ceux qui lui appartiennent, c'est-à-dire qu'il y a autant de Présences de la Divinité qu'elle compte d'aspects de ses attributs. L'Unité احدية, avec ses aspects, est un attribut inférieur à la Somme intégrale; l'Unité est un attribut qui demeure dans le domaine numérique et physique, la Somme intégrale appartient à l'Analyse et à la Transcendance; l'Unité est immédiatement accessible à la raison humaine; la Somme intégrale est un concept métaphysique. L'esprit humain ne travaille naturellement que dans le domaine arithmétique et physique; il ne peut entrer dans le domaine métaphysique que par une série d'opérations algébriques, dont la plupart lui sont impossibles à effectuer; il ne perçoit les valeurs que dans leur relativité, par comparaison, c'est-à-dire par différenciation: il ne perçoit que des différentielles, les variations des entités entre deux de leurs états successifs, dans des limites déterminées, d'autant plus rapprochées qu'il est moins lucide, d'autant plus éloignées qu'il est plus puissant. L'esprit ne saisit ainsi que les rapports qui existent entre deux entités appartenant au même ordre, séparées par une distance plus ou moins grande suivant son acuité; l'intelligence ordinaire ne perçoit, en somme, d'un volume, que des sections, des segments limités par deux plans parallèles très voisins, des feuilles, tandis qu'une intelligence plus aiguisée et plus avertie saisit la nature de volumes déterminés par des plans beaucoup plus éloignés, c'est-à-dire qu'elle conçoit l'existence de rapports entre des entités que l'opinion vulgaire regarde comme absolument étrangères l'une à l'autre, aucun esprit ne pouvant, sans une opération d'ordre transcendantal, arriver à la compréhension d'un volume entre ses deux plans limites, l'intégration d'une formule algébrique ne pouvant se faire que dans des cas exceptionnels, de même que la détermination des racines d'une équation d'un degré supérieur au quatrième, ce qui marque les limites de la raison. C'est assez dire que l'esprit humain ne peut, par le jeu de ses attributs, juger la valeur d'une entité dans son essence absolue, indépendamment de la comparaison avec une série d'entités, qui lui servent d'étalons, grâce à la comparaison desquelles il discrimine ses caractéristiques; on ne peut juger un tableau, un morceau de musique, dans leur valeur absolue, sans les rapporter à des types connus, sauf dans quelques cas particuliers qui relèvent de l'inspiration ou de l'intuition; l'une et l'autre sont supra ou extranaturelles; elles inspirent à l'âme une jouissance particulière, une euphorie spéciale, infinies, qui ne sont pas humaines, que les Soufis considèrent comme l'extase حال, qui fait progresser le Mystique dans l'échelle des stades.

de l'Unéité حضرت احدية ; les Soufis y ont introduit ce concept tout musulman que c'est là le stade de la distance des deux arcs qui séparèrent Mahomet du trône d'Allah, au cours de la nuit de son ascension.

Le quatrième aspect de cette route du Soufi dans la Transcendance est la « marche vers la Divinité, ayant pour origine la Divinité, partant de la Divinité » السير بالله من الله, de la Divinité à laquelle atteint le Mystique, du moment où il se trouve qualifié de l'essence des attributs divins; cette marche part de la Présence de la Somme intégrale حضرت جمع الجمع, pour aller vers la Présence de la Toute-Perfection حضرت الكمالية ; son point terminal est l'existence éternelle بقا après l'anéantissement فنا, la séparation (de l'Unité de Dieu) après l'Union (en Elle) فرق بعد الجمع; c'est-à-dire que le Mystique, parvenu à l'anéantissement, à la disparition, dans l'essence de l'Âme universelle, à la fin du troisième aspect de la Voie, se sépare de la Divinité, et part d'Elle pour marcher dans son unité indéfinie, dans un attribut essentiellement et absolument homogène, où il ne rencontrera que la perfection intégrale, se séparant de son ipséité, en ce sens qu'il gravite pour l'éternité dans son enveloppe géométrique, laquelle est indéfinie, et se trouve reportée aux limites de l'Infini.

Dans son introduction à la *Nafahat al-ouns*, Nour ad-Din 'Abd ar-Rahman al-Djami dit, d'une façon plus simple et moins alambiquée, que la « marche vers la Divinité » a pour terme final l'anéantissement فنا, et que l'existence éternelle بقا est le commencement de la « marche en la Divinité », ce qui revient à dire, comme le fait Hosaïn ibn 'Ali al-Va'iz al-Kashifi, que la marche dans les attributs divins est éternelle.

On voit que Hosaïn ibn 'Ali divise la vie du Soufi en deux parties, qui sont discriminées par le moment précis où il passe dans l'aspect imaginaire du monde, la seconde partie de son existence mystique étant complètement imaginaire, et se déroulant dans le monde intangible; l'auteur ne s'est d'ailleurs pas donné la peine de chercher à déterminer si le Mystique, dans cette vie imaginaire, est réellement vivant dans le monde matériel, ou si ce voyage dans l'ipséité de la Divinité se produit

après sa mort; il aurait probablement été assez embarrassé pour le faire, car toute cette doctrine est aussi hétérodoxe que possible, et des précisions plus grandes eussent pu engager l'auteur dans des affirmations dangereuses.

La doctrine des Ésotéristes musulmans est une adaptation inconsciente, incomplète, maladroite, de la théorie bouddhique du samsara, du nirvana, des dhyânas, aux dogmes de l'Islamisme, ou plutôt une superposition incohérente et illogique de deux systèmes rigoureusement contradictoires, la doctrine hindoue des existences multiples, suivies de l'absorption, de la disparition de l'être dans l'Âme universelle, la croyance sémitique à une existence unique, suivie après la mort d'une existence plus ou moins parée de charmes et de jouissances, suivant qu'on évolue dans le Judaïsme, dans le Christianisme, dans l'Islam. Les docteurs mystiques, dans leurs livres, les théoriciens de la secte, n'admettent pas la métempsychose, et, en tant qu'ils se disent Musulmans, il leur est rigoureusement impossible d'y ajouter la moindre créance, d'y faire la plus petite allusion; ils ne veulent pas qu'un homme puisse revivre sous la forme d'un animal, ce qui est en contradiction absolue avec les théories de l'Islam (1); ils ont gardé la doctrine des

(1) Dans les traités dogmatiques; cette doctrine, comme on va le voir, a parfaitement cours chez les Turcs osmanlis; mais les Turcs, au point de vue de leurs relations avec le Bouddhisme, sont un cas d'espèce tout particulier; je ne crois pas que des Musulmans, dans les pays de langue arabe, ou en Perse, aient jamais admis, d'une façon générale, que l'homme puisse revenir sur cette terre, sous la forme d'un chien ou d'un canard; que quelques originaux l'aient pensé ou écrit, le fait est certain; mais leur scandaleuse opinion est demeurée sporadique, et elle n'a eu aucune influence sur les croyances de l'immense majorité de leurs contemporains. Il n'en va pas de même chez les Turcs; l'influence du Bouddhisme sur l'Islam des Persans a été très superficielle, tandis que toutes les peuplades turkes, en général, ont été bouddhistes et chrétiennes, en même temps qu'elles conservaient de très anciens cultes de sorcellerie, lesquels formaient leur véritable religion, dans l'Antiquité, avant qu'elles ne se convertissent aux dogmes de la croyance hindoue, ou de la foi de Jésus-Christ. Je me rappelle avoir vu, chez un vieux Turc, un exemplaire du *Masnawi* de Djalal ad-Din Roumi, placé dévotement sur un riche piédestal, formé d'une tablette de marbre, supportée, dans un cadre de bois ciselé et enjolivé à la chinoise, par trois pieds aux cambrures savantes, identiques à ceux que les ambassades siamoises mirent à la mode sous le règne de Louis XV; les Siamois tenaient cette technique du Céleste Empire, où Sakyamouni, les jambes repliées, la main levée dans la quiétude de la bodhi, trônait sur une console ornée, aux pieds

renaissances multiples et successives, qui forme la base essentielle du Bouddhisme; ils en ont limité le nombre à quatre,

incurvés comme les pans d'une caisse de violon. Les Turks bouddhistes des villes de l'Asie Centrale connurent ce meuble rituel, au même titre que les Siamois, que les Coréens; ils conservèrent l'élégance de son galbe quand ils se furent convertis à l'Islam, et naturellement ils en firent disparaître l'image dorée de Gautama; ils n'osèrent y mettre le Koran, pas plus que les peintres grecs ne se permirent de placer le Pentateuque sur le trône du basileus: la parole de Dieu ne saurait doubler l'image d'un mortel; ils y mirent le *Masnawi*, qui est le livre le plus saint après le Koran, dont son illustre auteur a dit avec raison, et à juste titre : « Ce Livre est le Masnawi transcendantal; il est le Principe des principes des principes de la Loi, dans la révélation des secrets de l'Union avec la Divinité, de la Connaissance intégrale; il est la Jurisprudence d'Allah, le très-haut. » Ils y eussent placé l'Évangile, comme le firent les enlumineurs byzantins, si le hasard avait voulu qu'ils renonçassent au Bouddhisme pour garder la foi chrétienne; l'existence de ce meuble rituel, de cet autel domestique, chez les Turks, est amplement prouvée par la décoration d'une très belle reliure, en cuir estampé et doré, d'un fragment des œuvres poétiques de Sa'di, laquelle appartient au Musée des Arts décoratifs, et figure des anges musulmans, qui adorent, les ailes éployées, un Bouddha assis placidement, dans l'attitude du quiétisme, sur un trône de forme carrée, tel que ceux qui étaient en usage à l'époque mongole; ce livre porte la date du vendredi 20 Djoumada premier de l'année 909 de l'hégire, c'est-à-dire du 10 novembre de l'année 1503, et son exécution se place tout à la fin du règne de Sultan Hosaïn Mirza, à Hérat, dans le Khorasan; cette fantaisie prouve qu'il n'y avait pas très longtemps que les Turks, soi-disant convertis à l'Islamisme, possédaient encore, dans les villes de l'Iran, ces monuments de l'idolâtrie.

Chez les Bouddhistes, l'homme peut parfaitement descendre de l'humanité à l'animalité, dans une vie postérieure à celle dont il sort, pour être puni des fautes qu'il y a accumulées; le samsara des gens ordinaires comporte une série d'états humains, et une série d'états animaux; seuls, les prédestinés sont garantis contre ces chutes; cette grâce efficiente, d'ailleurs, est indépendante de toute condition; la prédestination est fatale; on ne peut ni la provoquer, ni lui échapper; elle est un fait de volition d'une puissance qui échappe à la raison humaine. Les Persans n'ont pris, de ces deux aspects du samsara, uniquement que celui qui n'était pas en contradiction radicale avec le Koran, la succession indéfinie des existences dans les attributs de l'humanité; ils ont nettement réagi contre le samsara, qui comprend des alternances d'humanité et d'animalité, les secondes étant la punition, le châtiment des erreurs commises dans les premières, en établissant ce principe absolu, que le Mystique, pour arriver à la Connaissance, doit constamment s'élever à travers les stades, en affirmant que, s'il tombe un instant, si peu que ce soit, la dégradation est définitive, qu'il ne peut reprendre son ascension, tout le terrain gagné jusqu'alors étant irrémédiablement perdu. Les poètes mystiques, même dans les pays de langue arabe, tel Aboul-'Ala al-Ma'arri († 1057), ont toujours été plus libres que les dogmatiques; ils ne se laissèrent pas enchaîner et entraver dans le cercle étroit d'un enseignement officiel, dont les dogmes sont inspirés par les puissances du jour; le pouvoir ne leur prêtait aucune attention, parce qu'il les considérait comme des fantaisistes

par une imitation incompréhensive des quatre dhyânas qui précèdent la bodhi de Gautama, tandis que les sectateurs de Sakyamouni, dans la logique même de leurs principes, admettent que ce nombre peut être indéfini; par une conséquence inévitable, ils ont limité à quatre le nombre des morts successives qui délivrent le fidèle des affres de ces vies d'un jour, tandis que le nombre de ces « délivrances de la vie », de ces djîvanmukhti, dans le Bouddhisme, est naturellement en nombre égal à celui des vies qui forment les maillons de la chaîne du samsara; mais ils n'en ont pas moins établi que la « marche dans la Divinité », qui commence par la vie éternelle, après la disparition, l'anéantissement, l'absorption finale de l'être humain dans la Divinité, comprend un nombre incalculable de stades, qui correspondent aux existences successives de la théorie hindoue. Cette « marche dans la Divinité » représente le samsara bouddhique, dont elle est une approximation, infiniment plus que les quatre modalités de l'existence qui la précèdent, et qui la déterminent.

En fait, les stades مقام, dans toutes les vies du Mystique, représentent chacun l'une des existences du samsara; ils sont déterminés par les extases حال; les extases sont les dhyânas, ou plutôt la multiplication des dhyânas, si, dans la théorie hindoue primitive, les dhyânas, eux aussi, n'étaient pas en nombre indéfini; ces extases impriment à l'âme une modalité constante, qui produit et détermine le stade; le nombre des extases, et des stades auxquels elles conduisent, est indéfini, et infini, comme on le voit par l'analyse des extases du « Pôle », qui remplit une place énorme, à la fin des *al-Foutouhat al-Makkiya*

sans influence, dont l'opinion ne saurait émouvoir la foule illettrée: on les laissa parler, et ils en profitèrent pour dire la vérité, ce qu'ils croyaient tel, qui était sévèrement interdite aux officiels, même aux officieux; ils enseignèrent parfaitement que l'homme renaît sur cette terre. Cette doctrine de la réincarnation رجعت est absolument contraire au dogme chrétien, je ne parle pas du dogme musulman, où elle est peut-être encore plus antinomique; il est plus que douteux que les Soufis l'aient prise aux Pythagoriciens, par l'intermédiaire des Gnostiques, qui se rattachaient aux sectes de l'Antiquité; le Pythagorisme était bien loin au XIe siècle; il est plus conforme à la raison, et à la contingence des probabilités, d'y voir un emprunt au Bouddhisme, qui florissait alors sur les marches de l'Islam.

de Mohammad ibn 'Ali ibn al-'Arabi. Cet Ésotériste, parlant, dans son trois cent quatre-vingt-unième chapitre, des degrés successifs qui existent dans l'Unité توحيد et dans la Multiplicité de l'Être unique, n'en cite pas moins de mille, trois mille, cinq mille, neuf mille, suivant les opinions divergentes de ses confrères en Transcendance.

La Connaissance معرفت, à laquelle parvient le Mystique, après une longue ascension à travers l'infinité des stades, est la bodhi des disciples de Sakyamouni. L'anéantissement, le فنا, qui termine la « marche vers la Divinité », est un parinirvâṇa (1), suivi immédiatement par la mort; mais les Musulmans ne se sont point aperçus que l'anéantissement, l'évanouissement intégral فنا, après l'union dans la Divinité, suppose et entraîne l'anéantissement d'Allah, puisque le Mystique et Allah ne forment plus qu'une entité unique, ce qui est une absurdité radicale dans le dogme islamique, Allah n'ayant pas eu de principe, et ne devant jamais connaître de fin; c'est là une antinomie à laquelle ils n'ont point prêté attention : la doctrine du Nirvana n'est intelligible que dans le Bouddhisme, parce que le Bouddhisme ne connait point la Divinité, mais une série d'esprits divins; elle est incompréhensible dans toute autre forme religieuse (2).

(1) *Parinirvâṇa* est le nirvana suprême, au delà duquel il n'y a rien; dans son sens primitif, *nirvâṇa* signifie extinction, d'où refroidissement, non-action, ce qui représente des concepts très agréables dans un pays où la chaleur torride rend tout effort pénible, puis, par extension, simplement, anéantissement dans la quiétude humaine; la signification étymologique de nirvana est donc notoirement insuffisante quand l'on entend parler de l'« anéantissement » du Bouddha, dont les textes palis disent qu'il s'est absorbé dans le concept du nirvana ataraxique, dans lequel il n'existe aucun élément qui puisse venir troubler son âme *anupâdisesanibbânadhatu*.

(2) Le Bouddha, dit le *Mahâparanibbâṇasutta*, a atteint la bodhi une fois pour toutes, et la bodhi lui a donné la Connaissance intégrale. La bodhi, chez Sakyamouni, est produite par l'ensemble de son karma, par la somme des mérites qu'il a acquis, au cours de toutes ses existences antérieures, au sein du samsara; la bodhi n'est point la résultante de ses exercices spirituels, encore moins des dhyânas, qui, en somme, sont des extases, des jouissances extatiques; la bodhi est essentiellement distincte des dhyânas, qui peuvent exister pour les hérétiques. Il n'en est pas moins certain que, dans la doctrine primitive du Bouddhisme, empruntée, comme toute sa théorie, au système des Brahmanes, le Bouddha a éprouvé la jouissance des dhyânas, en récompense de ses exercices de mortification spirituelle, dans chacune de ses existences, à des époques et des instants distants les uns des autres, dont la répétition se confond en

Dans un passage de son *Madjma' al-bahraïn*, Shams ad-Din

quelques heures, au cours de la nuit de la bodhi; les quatre dhyânas, en effet, comme on va le voir, sont des extases, des illuminations, qui amènent le Bouddha à des stades de plus en plus élevés, dans lesquels il se dépouille successivement de la contingence de toutes les matérialités, pour arriver à l'impondérabilité de l'esprit, qui précède immédiatement l'éveil de la bodhi. Les théoriciens du Bouddhisme ont supprimé le système des quatre dhyânas, des dhyânas, en général, sans présumer de leur nombre, dans chacune des existences successives de l'homme qui doit devenir le Bodhisattva, puis le Bouddha, par la raison très simple, qu'à l'époque de la rédaction du Canon, ils voulurent établir ce principe, que la bodhi est, en fait, une grâce efficiente, qui ne peut s'acquérir par une volonté, ou par la volition de l'être humain.

C'est tout au plus, dans la doctrine des livres bouddhiques, si l'on peut dire que la bodhi est préparée pour Gautama, d'une façon absolument inconsciente, par une série d'exercices surérogatoires, qu'il s'inflige avec une très grande sévérité, au début de sa vie religieuse, auxquels il se soumet jusqu'au jour où il s'aperçoit de leur inefficacité intégrale; Sakyamouni, en se livrant à ces austérités, ne savait ce qu'il faisait; il essayait un système qui se trouva inutile; du moment où il comprit que ces pratiques, comme toutes les contingences mondaines, sont une vanité, une erreur, une vacuité, une apparence fallacieuse, qui conduisent au fond d'une impasse, il y renonça sur l'heure, spontanément, et se mit à manger.

Les Bouddhistes furent des psychologues avisés : ils ont parfaitement reconnu que le travail à force, le « labor improbus », sur une discipline, n'éclaire point, il ne vainc pas, il ne mène à rien, ou plutôt il conduit à un mur infranchissable; il crée des voiles, et abrutit; le jeu inconnu, incognoscible à jamais, de l'activité cérébrale, des facultés de l'âme, illumine subitement l'essence de la discipline de lueurs aveuglantes, de longues années après qu'on a délaissé son aridité; les Perses, qui étaient près de la nature, ont distingué soigneusement l'intelligence naturelle, de l'intelligence « acquise par l'oreille », en affirmant la supériorité de la première; l'instinct, l'intuition, la compréhension, valent mieux que ce que l'on apprend par cœur dans les livres, et le bon sens est en raison inverse de ce qu'on a acquis péniblement par une étude acharnée.

Quand un bouddha est parvenu à la bodhi, et à la connaissance qui en est la résultante, il est libre de choisir entre deux voies qui s'ouvrent devant lui : la première consiste à entrer immédiatement dans le nirvana par la mort physique, sans que les textes, comme il faut s'y attendre, s'expliquent clairement sur ce point, soit que le bouddha se laisse périr par un acte de volition, ce qui est contraire au dogme, car l'on ne doit théoriquement attenter à l'existence d'aucun être, soit qu'il attende la mort dans le quiétisme absolu, l'intervalle qui sépare l'instant où il a atteint la bodhi, de sa fin naturelle, étant une infinitésimale par rapport à l'immensité du samsara; le bouddha, qui choisit cette voie, quoique ayant découvert les quatre vérités satya, qui sont essentiellement différentes des dhyânas, ne prêche point la sainte Loi; il s'éteint, il entre dans le Néant, sans avoir été d'aucune utilité pour les hommes; beaucoup de bouddhas ont agi de la sorte; ils portent le nom de pratyékabouddhas; leur bodhi, leur connaissance, si chèrement achetée, si péniblement acquise, fut un songe perçu par un sourd-muet, qui n'en peut rendre compte.

Le bouddha qui s'engage dans la seconde voie est le samyaksaṁbouddha, tel

d'Abarkouh dit que le Mystique peut être favorisé d'extases dans les stades qui suivent sa mort physique, dans lesquels il est

Sakyamouni, qui vécut longtemps, pour le temps terrestre, après avoir atteint la bodhi, qui enseigna aux hommes l'essence des quatre vérités, qui créa une Loi, pour le remplacer au jour où, entrant dans le nirvana, il disparaîtrait entièrement, et s'évanouirait dans le Néant infini.

Quand Gautama eut renoncé à la surérogation, il s'assit sous l'arbre de la bodhi, dans la quiétude extatique, se sentant animé d'un courage invincible, qui était produit dans son cœur par la conviction absolue qu'il était parvenu à la science parfaite; ce fut alors que se produisirent en lui les quatre dhyânas, et la vision de toutes les existences antérieures qu'il avait vécues au cours du samsara; la somme des quatre dhyânas et de cette vision de ses vies révolues forme la première science vidyâ de ses existences du samsara, qui deviennent alors indépendantes du concept du temps, au sein duquel elles se sont écoulées. Les quatre dhyânas forment une série de quatre états conscients, lesquels sont conditionnés les uns par les autres, dans un ordre tel qu'un bouddha ne peut passer directement du premier au troisième, du second au quatrième, et qu'il en doit suivre la chaîne dans son intégralité; ces dhyânas sont pour Gautama la source de jouissances sereines, cette jouissance étant l'استغنا du Soufisme, et ils sont suivis de la bodhi, qui est un éveil, un réveil, l'état d'avoir enfin les yeux ouverts, et de contempler la réalité essentielle; la bodhi n'est point une crise dans l'inconscience; elle est, tout au contraire, un état d'euphorie et de quiétisme parfait dans la conscience absolue.

Sakyamouni, dans le premier dhyâna, écarte les voiles des sens pour raisonner sur des sujets philosophiques et métaphysiques; dans le second, il écarte les voiles du raisonnement pour ne plus se fier qu'à l'intuition; le troisième lui procure une jouissance active, dont il écarte le voile, pour ne conserver que la jouissance passive, le souvenir de ce qui fut la jouissance active; dans le quatrième dhyâna, le concept de la jouissance, de la discrimination entre l'agréable et le non-agréable, s'évanouit et disparaît de son âme; le Bouddha atteint l'indifférence absolue, le détachement définitif des choses du monde, le renoncement intégral, qui écarte les derniers voiles, et qui est suivi par la bodhi. Ces quatre dhyânas, et la vision de ses stades dans le samsara, remplissent la première veillée de la nuit de la bodhi.

Gautama, employant alors la vue divine, la vue métaphysique, celle que les Ésotéristes appelleront بصيرت, pour la distinguer de la vue matérielle بصر, contemple les êtres, en nombre infini, de tous les mondes, qui passent d'une vie à une autre dans le samsara, dans l'Océan sans terme des existences, et il perçoit leurs destinées, indépendamment du concept de l'espace, alors que, dans le stade précédent, il avait levé le voile du concept du temps; et cela forme la seconde veillée de la nuit de la bodhi.

Sakyamouni est désormais affranchi des entraves que formaient pour son esprit les concepts imaginaires et irréels de l'espace et du temps, des dimensions géométriques, des constantes mathématiques du monde; il contemple alors l'origine de la souffrance, son extinction, les quatre vérités satya; il perçoit l'origine et l'extinction des quatre ivresses inconscientes, des quatre alcools, âsava, de l'amour sensuel, de la matérialité, de l'ignorance, du concept dogma-

entré dans le monde immatériel. Or, les extases ayant pour résultat de faire progresser le Mystique dans la Voie, il en faut

tique du monde: et cela forme la troisième veillée de la nuit de la bodhi. L'existence du Bouddha se trouve alors épuisée; ses destins sont accomplis; la nuit de la bodhi est terminée; l'aube s'est levée; au matin, et durant plusieurs jours, Sakyamouni demeure sous l'arbre de la bodhi, jouissant de la félicité infinie et du bonheur suprême; mais il se prend à penser que l'ignorance des hommes est invincible; il songe à entrer volontairement dans le nirvana, par l'extinction et par l'évanouissement, en se laissant périr; il est alors *djîvanmukta* « délivré vivant des affres du samsara »; il n'existe plus pour lui de cause efficiente de péché; il continue le mouvement de la vie par vitesse acquise, sans avoir de raison de vivre.

Mais il renonce à cette lâcheté sous l'inspiration de Brahma Sahampati, *une*, et non *la* divinité, qui lui dit que, jusqu'à lui, la sainte Loi a été prêchée aux hommes par les bouddhas des âges précédents d'une façon défectueuse, que lui seul, Sakyamouni, possède la connaissance de la véritable doctrine, et cela l'incite à commencer sa prédication.

Lorsqu'il est arrivé au stade de la bodhi, Gautama peut, par jouissance, tous les jours, évoquer la série des quatre dhyânas, et il emploie la vision divine, la vue transcendantale, pour savoir ce qu'il lui convient de faire, comment il doit agir. Les dhyânas, dans la théorie actuelle du Bouddhisme, peuvent être des états conscients, ou inconscients; il est visible que, primitivement, ils se produisaient dans une conscience absolue, et que c'est par une stylisation postérieure que l'on a admis la complication d'états inconscients, qui, dans la théorie moderne, font progresser le Mystique dans la Voie à son insu. Quand, sur sa couche funèbre, il eut prononcé ses dernières paroles, Gautama entra dans une nouvelle série des quatre dhyânas, dans l'ordre 1, 2, 3, 4: il sortit de l'état produit par le quatrième, pour entrer dans l'infinité de l'espace, d'où il arriva à l'infinité de la conception, d'où il passa dans le stade de la non-conception et de la non-non-conception, puis dans celui de la disparition absolue, de l'évanouissement de la conception et de l'extinction de la réaction des sens; il sortit de cet état de paralysie des fonctions intellectuelles pour entrer dans l'avant-dernier stade de sa vie terrestre; il repassa alors la série des quatre dhyânas dans l'ordre 4, 3, 2, 1: puis il la recommença dans l'ordre 1, 2, 3, 4; après quoi, il entra dans le nirvana, dans un état de conscience intégrale. Cette analyse psychologique repose sur une réalité, non sur une fantaisie; elle traduit une série instantanée d'évolutions de la pensée, qui se produisent au moment où la mort s'approche, dans lesquelles on revit avec une rapidité fulgurante, en remontant le cours de la vie, tous les principaux états par lesquels on a passé depuis le moment où l'on a pris conscience de l'existence. Seul, un homme, qui serait revenu des portes de la mort, qui a touché à sa dernière tierce, et qu'un miracle a rendu à l'existence, pourrait dire si, à cette sensation de la régression des états, succède le concept d'une progression nouvelle, ayant pour origine le souvenir de la première perception de l'enfant, pour se terminer à l'instant même qui précède la mort.

La vue métaphysique, la vue du cœur, comme disent les Ésotéristes, la بصيرت, est nettement un aspect de la *manas*, la *mens* des Latins, des théosophes de l'Inde, et son concept a été emprunté aux religions de la Péninsule;

nécessairement conclure que la Voie n'est pas interrompue par la mort. Comme l'auteur de ce traité d'Ésotérisme expose une théorie d'après laquelle la vie matérielle de ce monde est précédée d'une période dont la naissance marque la fin, et suivie de périodes qui s'écoulent après la mort matérielle, il en faut naturellement déduire que l'ascension dans les stades de la Voie ésotérique, dont le dernier est l'anéantissement de l'être humain dans l'ipséité de Dieu, commence avant la naissance et se continue après la mort d'une façon infinie ou indéfinie, bien

l'homme possède cinq sens, grâce auxquels il acquiert la connaissance des entités tangibles, plus la *manas*, qui perçoit le dharma, de même que les cinq sens perçoivent les entités matérielles; « l'homme, disent les textes sanskrits, voit la forme par l'œil; il entend le son par le moyen de l'oreille; il goûte la saveur grâce à sa langue; il éprouve la sensation de contact avec les objets tangibles par (le système des membres de) son corps; il sent l'odeur par l'odorat; il perçoit le dharma par l'intellect » *cakshushâ rûpam̃ paçyati; srotasâ shabdam̃ çṛṇoti; jihvayâ rasam̃ svadate: kâyena sprashthavyam̃ spṛshati; ghrâṇena gandham̃ jighrati; manasâ dharmam̃ vijânâti.*

Le dharma est l'entité intangible par excellence; il n'est pas la « Loi »; le concept européen de « Loi », avec sanctions légales ou religieuses, humaines et divines, n'a rien à voir avec le sens de dharma; le dharma est la règle à laquelle on est soumis inéluctablement pour vivre sa vie. la somme des conditions auxquelles un être doit répondre pour accomplir l'œuvre qui lui est assignée; le dharma est presque la Destinée; il est plus, il est l'ensemble des idiosyncrasies qui la conditionnent et la déterminent pour chaque individu : le dharma du voleur est de voler; le dharma du brahmane est de faire le sacrifice; le dharma du kshatriya est de tuer; le dharma d'une gueuse de fonte est de peser et de tomber; quand Sakyamouni dit qu'il enseigne, qu'il montre le dharma, il faut entendre non la Loi, mais la méthode qui permet de vivre suivant la vertu, ce que tout homme est tenu de faire, une règle, non la Règle.

Ces emprunts de l'Islam des Soufis à l'Indianisme sont beaucoup plus nombreux et fréquents qu'on n'est tenté de le penser; Auhadi, en 1332, a dit dans son *Djam-i Djam* :

نام او خارج از عبارت ماست
ذات او فارغ از اشارت ماست
خرد ادراك ذات او نكند
فكر ضبط صفات او نكند

« Son nom est en dehors de ce que nous pouvons exprimer; son essence ne peut être définie par nos descriptions; l'intellect ne perçoit pas son essence; la raison ne saisit pas ses attributs », comme pour le Brahma des Oupanishads, dont les attributs ne sont intelligibles que dans le mutisme de l'intelligence, que l'on ne peut définir que par le silence.

loin d'être réduite aux quelques instants qui s'écoulent entre les deux infinis de l'existence spirituelle de l'homme.

Cette théorie est en contradiction rigoureusement absolue avec les dogmes essentiels de l'Islam; il est monstrueux de la trouver dans un livre qui a été écrit par un auteur musulman, car elle est une adaptation à peine déguisée, mais maladroite, de la doctrine bouddhique du samsara, suivant laquelle l'âme, émanée de l'Âme du monde, vit un nombre indéfini d'existences, humaines ou animales, dont chacune est déterminée par celles qui l'ont précédée, et dont la chaîne douloureuse doit se terminer au jour du Nirvana, par l'anéantissement dans l'Âme universelle, dont elle est une émanation.

D'autres docteurs soufis, effrayés probablement par l'étrangeté et l'hétérodoxie de cette doctrine des deux infinis qui précèdent et suivent l'existence de l'homme sur la terre, ont réduit la durée indéfinie du samsara aux limites de la vie humaine, en l'écrasant entre les quelques années qui séparent la naissance et la mort, au lieu de la laisser s'étendre sur les millions d'années de la théorie bouddhique. Tel fut le shaïkh Rouzbahan, qui a écrit, dans son *Livre de la Sainteté*, dans la seconde moitié du XIIe siècle, qu'entre le moment où commencent les extases jusqu'à l'instant où elles cessent, c'ést-à-dire jusqu'à l'arrivée du Soufi à l'anéantissement absolu dans l'ipséité de l'Être unique, il existe mille stades, dont chacun contient un million de nuances. Ce nombre presque infini de stades à travers lesquels l'homme s'élève par ses efforts dans les deux Voies, et par la grâce divine, représente la chaîne des existences successives dont les Bouddhistes supplient le ciel de délivrer leur âme, pour leur permettre de s'anéantir enfin dans le Néant suprême; les Musulmans, qui ont emprunté cette théorie décevante aux Bouddhistes (1), et

(1) « Ceux que l'on appelle *Munasibi* sont proprement Pythagoriciens, ils croyent la Metempsychose ou la transmigration des ames, et il s'en trouve quelques-uns à Constantinople. Un certain *Albertus Robovius* Polonois de nation, mais élevé dans le Serrail, homme sçavant dans toute la literature des Turcs, et de qui j'ay appris la pluspart des choses particuliéres que je rapporte, m'a raconté un plaisant entretien qu'il eut sur ce sujet avec un Marchand Droguiste de Constantinople. Il dit qu'allant assez souvent à sa boutique, parce que c'estoit un homme qui avoit quelque étude, un jour qu'il faisoit collation avec

qui ont voulu, par respect pour les dogmes de leur Loi, la réduire à la durée de la vie humaine, ont bien été obligés de

luy, aprés s'estre entretenus familiérement de plusieurs choses, il donna un coup de pied à un chien noir, qui les incommodoit dans leur petit festin, ce qui ayant fait changer de couleur au Droguiste, *Albertus* jugea à sa mine que cela l'avoit faché, ce qui l'obligea à luy en faire excuse, et à luy demander pardon s'il l'avoit offensé en frappant son chien. Le Droguiste satisfait de la civilité de son hoste, luy dit que ce n'estoit pas à luy, mais à Dieu qu'il devoit demander pardon, parce que ce qu'il venoit de faire n'estoit pas un petit peché. Pendant qu'ils s'entretenoient de la sorte, on portoit en terre un *Moufti*, nommé *Beha Efendi;* ce qui leur donna occasion de parler de l'ame du *Moufti*, aussi-bien que de celle du chien. Le Droguiste demanda à son hoste, s'il croyoit que l'ame de ce *Moufti*, que l'on portoit en terre, fust prédestinée à demeurer dans le tombeau jusques au jour de la resurrection. A quoy *Albertus* feignant de ne pouvoir répondre, pour l'obliger à resoudre luy-mesme la question, le Droguiste prit la parole, et luy dit nettement que les ames des hommes entroient aprés la mort dans le corps des bestes qui avoient le plus de rapport à l'humeur et au tempérament de ceux qu'elles animoient auparavant, et que par exemple, l'ame d'un gourmand entroit dans le corps d'un cochon, celle d'un homme lascif dans le corps d'un bouc, celle d'un homme généreux dans le corps d'un cheval, celle d'un homme vigilant dans le corps d'un chien, et ainsi des autres; et pour prouver cela, il luy fit voir un livre qui traitoit de tous les différens naturels des hommes, et des lieux où leurs ames devoient habiter aprés leur mort. A quoy il ajoûta ensuite, en se plaignant qu'il y eut si peu de personnes de cette opinion dans Constantinople; qu'il y en avoit à la verité quelques-uns presque tous de sa profession; mais qu'il y en avoit un fort grand nombre au Caire; que pour luy il prioit Dieu continuellement, comme faisoient tous ceux de son mestier, que leurs ames eussent l'honneur, aprés la mort, d'entrer dans le corps d'un chameau; parce que c'est un animal laborieux, doux, patient, qui boit peu, et qui apporte toutes leurs drogues des lieux les plus éloignez de l'Orient; et qu'il ne doutoit point qu'aprés le tour de trois mille trois cens soixante-cinq ans que son ame auroit voyagé par tout le monde, et passé du corps d'un chameau pour en animer un autre, avec le tems elle ne rentrast dans celuy d'un homme, bien plus pure, et bien plus parfaite qu'elle n'avoit jamais esté. » (*Histoire de l'état présent de l'empire ottoman.... traduite de l'Anglois de Monsieur* Ricaut, *Escuyer, secretaire de Monsieur le Comte de* Wenchelsey... *par Monsieur* Briot, Amsterdam, Abraham Wolfgank, 1670, pp. 326-329.) J'ai parlé plus haut, page 89, de cette tendance qu'ont les Turks, comme le pharmacien de Constantinople et ses compatriotes, également turcs, du Caire, à admettre des théories d'origine bouddhique, qui révoltent les autres Musulmans; il paraît que les pharmaciens étaient d'opinion plus avancée que les autres corps de métier; 'Attar, qui introduisit le Bouddhisme dans le Mysticisme, tenait une boutique de droguiste à Nishapour; quant aux médecins, comme de notre temps, ils étaient, ou très cléricaux, ou matérialistes invétérés, et, dans les deux alternances, ils regardaient ces superstitions comme des billevesées; les Turks, comme on le voit, diminuèrent à la fois la durée du samsara, en la limitant au tiers de 100 siècles, et sa valeur morale, en le réduisant, sauf sa dernière existence, à une transmigration dans l'animalité.

comprendre la série indéfinie des existences du samsara dans une seule existence, de précipiter d'une façon exagérée le rythme de l'ascension du Mystique, dont chacun des stades représente une des vies que le Bouddhisme accorde à ses adeptes, pour y acquérir les mérites qui lui permettront de se rapprocher d'un stade du rivage qui limite l'Océan du samsara.

On sent, à la lecture de ces théories qui effraient dans des livres musulmans, que les docteurs qui les ont exposées, en les rognant de tous les côtés, en les modifiant, pour essayer de les faire rentrer tant bien que mal dans le cadre de ce qui pouvait être dit sans crainte de se faire taxer d'infidélité, n'en saisissent ni l'importance, ni la gravité, qu'ils rapportent, sans trop les comprendre, des fragments de doctrines qui leur sont étrangères, qu'ils ont empruntées à des civilisations essentiellement différentes de celle dans laquelle ils sont nés.

Cette doctrine de l'anéantissement de l'homme dans l'essence de l'Être unique, dans laquelle il est très tentant de voir un emprunt aux théories des Bouddhistes, est l'antipode de la théorie de l'émanation, ainsi que de la thèse de l'hypostase des Ismaïliens et des Soufis de la seconde époque, lesquelles sont d'origine hellénique. Toutes les deux ont pour résultat de faire de l'homme l'égal de la Divinité, mais leur point de départ est essentiellement différent; elles sont contradictoires: elles ne pouvaient vivre sur le même terrain; il fallait que l'une expulsât l'autre des livres du Soufisme, et, en fait, plus les ouvrages des Ésotéristes sont récents, plus on voit la théorie de l'hypostase reculer devant celle du Nirvana, pour disparaître complètement, et se trouver remplacée par l'adaptation assez maladroite des doctrines hindoues au dogme des Musulmans.

La doctrine de l'anéantissement paraît pour la première fois, vers 1100, dans le *Kitab al-arba'in fi ousoul ad-din* du célèbre Ghazali at-Tousi, qui fut le plus grand théologien de l'Islam, l'auteur incomparable de l'*Ihyaouloum ad-din*, et qui ne fut pas un Soufi, encore moins un Ésotériste. Elle n'étonne point dans l'œuvre immense de ce savant illustre, qui vécut à Tous, dans les provinces extrême-orientales de l'Iran, sur les confins du pays des Turks, dans lesquels le Bouddhisme régnait en maître, d'où il s'était répandu dans l'immensité du

Céleste Empire, jusqu'aux rives de la Mer Arctique, où le Khwarizmshah Atsiz, en 1148, se heurta à des bandes de mécréants dont il dispersa la cavalerie : « Le fidèle, dit Ghazali, tombe dans l'anéantissement de son ipséité, à ce point qu'il n'éprouve plus aucune perception provenant de ses membres matériels, aucune venant des entités qui lui sont extérieures, aucune, des accidents qui se produisent dans sa conscience; mais il s'écarte de toutes ces contingences, se dirigeant tout d'abord vers son Seigneur, puis, ensuite, marchant en Lui. S'il passe dans l'esprit du Croyant, dans ces états, qu'il est anéanti de lui-même, d'une façon complète et absolue, c'est là un concept faux et erroné, car la perfection de l'anéantissement consiste en ce fait que le fidèle tombe également dans l'anéantissement de l'anéantissement, car l'anéantissement de l'anéantissement est la limite supérieure de l'anéantissement (1). »

C'est par l'anéantissement absolu فنا, par le dépouillement et l'abandon intégral de son ipséité فقر, que Farid ad-Din 'Attar, dans le *Mantik at-taïr*, vers 1160, termine la série des stades qui amènent le Mystique à la limite extrême de la Voie ésotérique : 1° la recherche de la Divinité طلب; 2° l'amour que le Soufi doit ressentir pour elle عشق; 3° la connaissance à laquelle il parvient de ses attributs معرفت; 4° la satisfaction (2) et le quiétisme que l'âme et l'esprit du Mystique ressentent de cet état استغنا; 5° l'union en la Divinité توحيد (3), dont le Soufi

(1) وذلك بان يفنى عن نفسه حتّى لا يحسّ بشى من ظواهر جوارحه ولا من الاشيا الخارجة عنه ولا من العوارض الباطنة فيه بل يغيب عن جميع ذلك ذاهباً الى ربّه اوّلاً ثمّ ذاهبًا فيه اخرًا وان خطرله فى اثناء ذلك انّه فنى عن نفسه بالكلّية فذلك شوب وكدورة بل الكمال فى ان يفنى عن الفناء ايضاً فانّ الفناء عن الفناء غاية الفناء (Tholuck, *Ssufismus sive Theosophia Persarum pantheistica*, Berlin, 1821; textes donnés en appendice, p. 3).

(2) استغنا من غير الله, dit Sanaï, dans sa *Hadika* (man. suppl. persan 1494, folio 23 verso), l'acte de se passer de ce qui n'est pas Dieu; le renoncement à tout ce qui n'est pas Lui procure le quiétisme, qui est la cause efficiente du bonheur absolu, le souverain bien.

(3) توحيد; ce terme est l'un des plus fuyants de tout l'Ésotérisme; pour l'auteur du *Kout al-kouloub*, comme pour tous les théologiens, *tawhid* (man.

éprouve un étonnement profond, une sensation qu'il n'a jamais

arabe 6590, folio 3 verso) signifie la croyance absolue par le cœur à l'Unité essentielle d'Allah, la persuasion intime qu'il ne dépend pas du concept du nombre, qu'il est le Primordial, qu'il n'existe pas une autre entité possédant la même ipséité que lui, qu'il est immortel, qu'il n'a pas eu de commencement, qu'il n'aura point de fin, etc.; c'est, en somme, le Credo des attributs théologiques d'Allah; pour Sanaï, dans la *Hadika* (man. suppl. persan 1494, folio 37 verso), la *tawhid* est la confession de l'unité d'Allah et de ses attributs, ce qui revient aux termes du *Kout al-kouloub;* dans le *Mantik at-taïr* d'ʿAttar (3673-3680), la *tawhid* est l'action de se dépouiller volontairement de toutes les contingences, de reconnaitre leur multiplicité comme l'unité arithmétique; bien que le poète affirme que la Divinité n'est pas équipollente au concept du nombre, de l'espace et du temps, ce qui revient au même, qu'elle est au-dessus, ou plutôt, en dehors des limites de la raison, qu'elle n'est point contenue dans les deux éternités, dans les deux infinis, il est visible qu'il a hésité, dans son interprétation du mot *tawhid*, entre son sens théologique de reconnaissance, de confession, des attributs d'unité de l'Être suprême, et celui d'identification de la créature avec le Créateur, ce qui constitue une évolution sémantique considérable, en faisant tendre la signification de *tawhid* vers le sens d'*ittihad* اتحاد, qui est sensiblement la *waslat* وصلت. Près de deux siècles et demi plus tard, Nour ad-Din ʿAbd ar-Rahman al-Djami, dans les *Lawayêh* (man. suppl. persan 1463, folio 9 verso), retourne à la définition des théologiens, de l'auteur du *Kout al-kouloub*, de Sanaï, avec une forte addition des théories bouddhiques sur l'inutilité absolue de l'effort pour arriver au salut final : « La *tawhid*, dit-il, consiste, pour le Soufi, à donner l'unité absolue à son cœur, c'est-à-dire à le purifier, à le délivrer de toutes les contingences, de tout ce qui est autre que la Divinité, tant en ce qui concerne la recherche de la Divinité, la volonté d'arriver à son ipséité, qu'en ce qui relève du concept de la science et de la connaissance; c'est-à-dire que sa recherche et sa volonté doivent être discriminées des objets de ses désirs et de sa volition, que toutes les entités cognoscibles et intelligibles doivent complètement disparaître du champ de sa vision métaphysique, qu'il doit détourner sa face de toute contingence, qu'il ne doit avoir de connaissance et de perception que de l'Être suprême » توحید یکانه کردانیدن دلست یعنی تخلیص وتجرید او ز تعلق بما سوای حق سبحانه هم از روی طلب وارادت وهم از جهت علم ومعرفت یعنی طلب وارادت او از همه مطلوبات ومرادات منقطع کردد وهمه معلومات ومعقولات بلیغ از نظر بصیرت او مرتفع شود از همه روی توجه بکرداند وبغیر حق سبحانه اکاهی وشعور نماند.

En fait, *tawhid* et *ittihad*, grammaticalement, sémantiquement, sont les deux aspects d'un même mot et d'un concept unique; *tawhid* est l'acte actif de reconnaitre l'unité des attributs de l'Être unique; *ittihad* en est l'état, l'acte passif, de même que le sanskrit *nirvâṇa* est une forme passive d'être identifié, de se trouver un, avec l'ipséité de l'Être unique; c'est, comme le dit excellemment Djordjani, dans ses *Taʿrifat*, l'union des deux ipséités, celle de la Divinité, celle de la créature, en une seule تصییر الذاتین واحدة.

ressentie حيرت, le sixième stade (6°), qui le conduit à l'anéantissement absolu فنا (7°), où il trouve l'oubli définitif, la disparition de la contingence des sens, la perte de la connaissance de toutes les entités, au delà duquel il ne peut progresser, qui constitue le septième stade (1). Après un temps infini, l'âme,

(1) « L'« Anéantissement », dit Mohyi ad-Din ibn al-'Arabi, dans les *al-Foutouhat al-Makkiya* (man. arabe 1336, folio 215 verso), est le frère du non-être; il possède la domination, s'il lui plait de l'exercer; il est né du mot « ainsi, comme celui-là », non d'un autre: par la vertu mystique de la préposition « hors de », il possède en nous la prééminence; quant à l'« Anéantissement (en sortant) de l'Anéantissement », c'est (une manière ésotérique de parler) de ce qui subsiste de ténèbres (entre Dieu et l'homme); il est pour toi semblable à son essence, ce qui a été dit au sujet du Néant du Néant... »

ان الفناء اخو العدم — وله التسلط ان حكم
هو عن كذا لا غيره — فبعن له فينا قدم
ثم الفناء عن الفناء — حجاب ما يبقى الظلم
فشبيهه بذات عينه — ما قيل فى عدم العدم

Certains Mystiques disaient que l'« Anéantissement » est la destruction des péchés, d'autres qu'il est la disparition intégrale du contrôle de la créature sur sa puissance active, par suite de la domination que l'Être suprême exerce sur elle, ces définitions étant plutôt celles de théologiens que d'Ésotéristes; d'autres, qui sont les véritables Mystiques, professaient cette doctrine que l'« Anéantissement » est l'évanouissement absolu de la créature, lequel se divise en plusieurs aspects, sept suivant certains, l'un d'eux étant l'« Anéantissement de l'Anéantissement ». Pour comprendre, en partie, les paroles d'Ibn al-'Arabi, il faut se souvenir que l'Être unique est séparé de la vue mystique de sa créature par une infinité de voiles, les premiers de ténèbres, les suivants de lumière, de plus en plus légers et éclatants, à mesure que l'on se rapproche du Trône de l'Unité intégrale, mais toujours impénétrables. L'« Anéantissement », dit Nour ad-Din 'Abd ar-Rahman al-Djami, dans les *Lawayèh*, signifie que, par suite du triomphe de l'évidence de l'existence de l'Être Transcendantal sur la conscience du Mystique, ce dernier ne garde aucun concept de ce qui n'est pas « Lui ». C'est un fait certain que l'« Anéantissement de l'Anéantissement » se trouve être l'un des stades de l'Anéantissement, par cette raison que, si le Mystique qui prétend à cet Anéantissement conserve la moindre notion de sa survivance, il n'est point parvenu à l'Anéantissement; cela, parce que la caractéristique essentielle de l'Anéantissement, et de l'état de celui qui en est favorisé, appartient à la catégorie de « ce qui n'est point Allah »; la notion, le concept de l'existence, sont donc rigoureusement incompatibles avec l'Anéantissement : فنا عبارت از انست که بواسطهٔ استیلای ظهور هستی حق بر باطن بما سوای او شعور نماند وپوشیده نباشد که فنای فنا در فنا مندرجست زیرا که صاحب فنارا اکر ببقای خود شعور باشد صاحب فنا نباشد بجهت انکه صفت فنا وموصوف ان از قبیل ما سوای حق اند پس شعور بان منافی فنا باشد (man. suppl. persan 1463, folio 9 recto).

après l'anéantissement, atteint l'immortalité (1), à laquelle les Mystiques donnent le nom de بقا, qui a plusieurs significations dans leur terminologie, « survie », « existence éternelle », comme c'est le cas pour la plupart des expressions dont ils usent, ce qui rend la lecture des livres de l'Ésotérisme singulièrement difficile (2).

(1) L'ascension à travers les stades de la Voie ésotérique s'obtient par le moyen de pratiques surérogatoires نافلة, tant matérielles qu'intellectuelles et morales, grâce à des exercices spirituels de mortification رياضة, qui se superposent aux cinq prescriptions rituelles de l'Islam, aux cinq ركن, la foi, la prière, le jeûne, l'aumône, le pèlerinage, et qui seuls ont une valeur efficiente aux yeux des maîtres de l'Ésotérisme. L'observance stricte des prescriptions rituelles conduit le Musulman au Paradis ; seule, la pratique de la surérogation peut amener le Mystique à Dieu. Cette doctrine est visiblement un emprunt aux théories du Brahmanisme : les œuvres, dans la théologie indienne, les œuvres matérielles, karmāṇi, conduisent au svarga, au ciel d'Indra, qui est périssable ; leur définition se trouve détaillée dans le Karmakāṇḍa, dans le Rituel, qui aboutit presque à la négation du concept divin ; la Pūrvamīmāṃsā, qui est la doctrine du sacrifice fondée sur le Brahman, expose la théorie du Karmakāṇḍa, qui est, en fait, une division du Véda. Seule, la science, jñāna, opposée aux œuvres mécaniques, karmāṇi, peut conduire à l'apavarga, qui est le κόσμος impérissable, essentiellement différent du svarga, du ciel d'Indra : c'est dans l'apavarga que l'homme qui a atteint la science trouve le moksha, la délivrance, ou le nirvāṇa, le bonheur suprême, la quiétude, le repos absolu : le concept du nirvana existe dans la doctrine des Brahmanes, et les Bouddhistes leur ont emprunté ce terme, avec son sens ésotérique, en le développant, et en lui donnant dans leurs théories une valeur et une importance dogmatique qu'il n'a pas, qu'il n'a jamais eues, dans le Brahmanisme ; l'ensemble du jñāna, le Jñānakāṇḍa, ou philosophie mystique, comme le Karmakāṇḍa, est une division du Véda ; il y a d'ailleurs des parties communes entre le Rituel et la Somme philosophique, entre le Karmakāṇḍa et le Jñānakāṇḍa ; l'Uttaramīmāṃsā, ou Védānta, qui est fondé sur les Oupanishad, et représenté par eux, commente et explique les difficultés du Jñānakāṇḍa ; Dieu n'y figure que comme objet de culte, oupāsana. Il me paraît douteux que, dans ce parallélisme étrange, il faille voir l'effet et le résultat fortuit d'un simple hasard, d'une pure coïncidence.

(2) On vient de voir (p. 102, note) que بقا peut signifier le concept que le Soufi garde de son existence, alors qu'il se croit déjà arrivé à l'« Anéantissement ». La survivance بقاء, dit Mohyi ad-Din ibn al-'Arabi, dans les *al-Foutouhat al-Makkiyya*, man. arabe 1336, folio 216 recto, signifie la pérennité des actes d'obédience, dans le même sens qu'« Anéantissement » فنا veut dire la disparition absolue des péchés, ces deux opinions étant naturellement émises par les mêmes personnes, des théologiens, et non des Ésotéristes ; d'autres théologiens, les mêmes qui professent la théorie, suivant laquelle l'« Anéantissement » est l'anéantissement du contrôle de la créature sur ses actes par suite de la prééminence d'Allah en son esprit, voient dans la « survivance » بقاء le fait que la créature garde le contrôle de ses actes, malgré la préminence d'Allah ; pour les Ésotéristes, et dans

Ces sept stades de Farid ad-Din 'Attar sont un syncrétisme étrange et déconcertant de concepts chrétiens et de lambeaux de doctrines bouddhiques; les deux premiers, la recherche de la Divinité, l'amour que l'on doit ressentir pour elle, après avoir tout fait pour la trouver, sont visiblement une adaptation des doctrines des religieux de Scété et des couvents syriens; ils sont aussi étrangers au Bouddhisme qu'à l'Islam; ils ne s'expliquent point dans la théorie des disciples de Gautama, pour lesquels il n'existe point de divinité que l'on puisse rechercher pour lui témoigner son amour; ils ne sont pas davantage sémitiques. Jéhovah et Allah, qui en est la réplique, se moquent bien qu'on les recherche et qu'on les aime; tout ce qu'ils veulent, c'est qu'on les redoute, et que l'on craigne leur colère; le troisième stade, la connaissance, est la bodhi, à laquelle parvient Sakyamouni, après avoir reconnu la vanité des pratiques auxquelles il s'était livré depuis qu'il avait renoncé au monde, pour embrasser la vie spirituelle et l'ascétisme; le quatrième et le sixième, le quiétisme et l'étonnement, sont des modalités morales; ils représentent les jouissances des dhyânas, singulièrement diminués, abâtardis, dans une incompréhension totale de leur essence; quant au cinquième et au septième, l'unification avec Allah, et l'anéantissement en son ipséité, il y faut voir un dédoublement assez maladroit du concept du nirvana.

le sens que ce mot possède dans ce passage, c'est l'éternité dans l'Être Unique, et c'est là l'opinion des personnes qui soutiennent la théorie suivant laquelle l'« Anéantissement » est l'évanouissement suprême et définitif de la créature. Il n'y a point de doute que les Ésotéristes ne voient dans la « survie », dans l'« existence infinie » بقا, la vie éternelle, en Allah, du Mystique, saint ou pécheur, à partir du jour où l'Archange aura dit du haut des Cieux : « Les temps sont révolus; le Temps est fini ». Ce concept suppose celui de la non-infinité des châtiments d'au delà de la mort; « les infidèles, dit le texte sacré, resteront dans l'Enfer, tant que dureront les Cieux, tant que vivra la Terre » خالدين فيها ما دام السموات والارض; quand le Ciel et la Terre seront détruits, répond Mohyi ad-Din Mohammad ibn al-'Arabi, sous une lointaine influence mazdéenne, c'est-à-dire quand le Temps et l'Espace seront finis, lorsque leur concept aura disparu de l'existence du κόσμος, il n'y aura plus d'Enfer, et la créature vivra éternellement, au sein de la béatitude, dans l'ipséité de l'Être Unique, en dehors du Temps et de l'Espace, d'une vie métaphysique, dont la raison humaine ne peut comprendre la nature, ni percevoir l'essence.

C'est un fait patent que les doctrinaires de l'Ésotérisme ne pouvaient arrêter les destinées du Mystique après son anéantissement; bien qu'il disparaisse dans l'ipséité de l'Être unique, il n'en est pas moins anéanti, et ne peut par conséquent participer à la vie éternelle, qui est promise aux hommes après leur mort, comme un châtiment infernal ou une jouissance divine; le dogme islamique ne pouvait accepter que l'on prît de semblables libertés avec son essence; puisque le Koran proclame la vie éternelle, le Musulman doit vivre de cette vie dans l'Acte, et non dans la passivité, dans le néant du nirvana; les Ésotéristes inventèrent l'Éternité بقا après l'Anéantissement فنا, au lieu de l'Éternité dans l'Anéantissement; ils admirent, qu'arrivé à un stade déterminé, le Mystique parvenu en la Divinité, se sépare d'Elle, et reprend la Voie indéfinie; le Bouddhisme, conséquent avec ses redoutables théories, admet comme un dogme essentiel que le samsara est définitivement terminé au nirvana, et qu'il ne saurait recommencer.

Les Ésotéristes furent habiles, et ils se tirèrent élégamment d'une difficulté sérieuse; ils furent moins subtils, ils montrèrent moins de logique, en condamnant Allah à disparaître, en même temps que le Mystique s'anéantit en son essence; ils pensèrent évidemment que l'Être unique n'est point soumis aux contingences de l'espace et du temps, qu'il est en dehors des conditions physiques et mathématiques de la vie humaine; que juger un de ses états, dans les limites de la raison, avec ses mesures, est parfaitement impossible et illusoire, que le Temps d'Allah n'est point le temps de l'homme, que ces deux entités n'ont aucune commune mesure, que les constantes du monde peuvent varier de nature et de qualité d'un univers à un autre, que le néant de l'homme peut être l'Éternité de Dieu, ou en Dieu.

On chercherait en vain les traces de cette théorie de l'anéantissement dans les livres antérieurs à Farid ad-Din 'Attar et à Ghazali; Ibrahim ibn Adham fut l'un des dévots des premiers âges; il mourut en 778; Koshaïri, dans sa célèbre *Risala*, expose sa théorie des stades; Ibrahim ibn Adham compte seulement six degrés dans la Voie ésotérique; le dernier est celui de la préparation à la mort, et ce Mystique, comme nous

l'apprend Djami, descendait d'une famille qui avait professé le Bouddhisme, auquel il emprunta le concept de la Voie; le *Kout al-kouloub* d'Abou Talib Mohammad ibn 'Ali 'Atiya al-'Adjami al-Makki († 996), la *Risala* de Koshaïri, qui fut terminée en 1046, sont de simples traités sur la voie exotérique, des manuels des conditions qui produisent l'élévation de l'âme du Soufi; leurs auteurs ne s'inquiètent pas de cet anéantissement du Mystique, et ils l'ignorent absolument.

Al-Ghazali quitta ce monde en l'année 1111; il connaît, comme on l'a vu plus haut, cette théorie de l'anéantissement du Mystique en la Divinité; il fait consister les vertus du Soufi, en ce stade ultime, le plus lointain auquel l'homme puisse parvenir, dans les louanges d'Allah et les actions de grâces rendues à sa bonté infinie. Sanaï, qui, d'après Djalal ad-Din Roumi, fut le grand-maître de l'Ésotérisme, au même titre que Farid ad-Din 'Attar, n'en dit pas un mot dans sa *Hadikat al-hakikat;* la *Hadika* fut terminée en 1131; c'est un traité en vers, analogue pour le fond, non pour la forme, au *Kout al-kouloub*, à la *Risala* de Koshaïri; son auteur y parle de théologie, d'ontologie, de prescriptions relatives à l'observance de la Règle exotérique, de ses obligations morales; c'est à peine s'il y est question de l'union de la créature avec Allah.

'Attar, qui est né vers 530 de l'hégire, et qui est mort en 627 (1136-1229), à un âge extrêmement avancé, de l'aveu de tous ses biographes, est antérieur à Mohyi ad-Din Mohammad ibn al-'Arabi (15 Ramadhan 560-22 Rabi' second 638 = 26 juillet 1165-10 novembre 1240); il alla s'instruire à Konia, avant que n'y arrivât Djalal ad-Din Roumi; ce fut dans cette ville qu'il épousa la mère de Sadr ad-Din Kouniavi, qu'il éleva, et dont il fit son disciple préféré. Si 'Attar fut excommunié par 'Ala ad-Daulat as-Samnani, l'auteur du *Masnawi* lui rendit, comme à Sanaï, un hommage éclatant, et il déclara publiquement, avec raison, que le Soufisme persan est la création d''Attar :

عطّار روح بود وسنائی دو چشم او
وما از پای سنائی وعطّار آمدیم

« 'Attar fut l'Esprit et Sanaï fut ses deux yeux; et nous, nous sommes les modestes successeurs de Sanaï et d''Attar. »

Peu d'auteurs iraniens ont connu Mohyi ad-Din ibn al-'Arabi, dont l'énormité et l'étrangeté les effrayèrent (1), sauf un certain Shams ad-Din, qui fut officier de police, à Abarkouh, à l'époque des Mongols, ce qui lui créait des loisirs, ainsi que Djami, qui fut le disciple spirituel d'Ibn al-'Arabi. Mais 'Attar vécut dans cet Orient de la Perse, qui était limitrophe des

(1) Encore est-il certain que ni Shams ad-Din, ni Djami, n'ont lu les *Foutouhat*, mais seulement l'abrégé du *Fousous al-hikam* et plusieurs opuscules secondaires d'Ibn al-'Arabi; le *Fousous* est déjà assez difficile, et Djami n'a osé commenter que son abrégé, où il ne reste rien; Djami s'est infiniment plus servi des commentaires de la *Taïyya* et de la *Mimmiyya* d'Ibn al-Faridh, qu'il a annotés, que des *Foutouhat*. L'influence des *al-Foutouhat al-Makkiyya* a été absolument nulle dans l'Islam; personne n'a jamais eu le courage, la همّة, d'aller jusqu'au bout, non tant par suite de l'énormité du livre, que parce que, si Mohyi ad-Din sait parfaitement ce qu'il veut dire, il le dit pour lui, sans s'inquiéter qu'on le comprenne, comme le montrent assez les quatre vers traduits à la page 102; la *Critique de la Raison pure*, à côté des *Foutouhat*, est aussi claire qu'un catéchisme de cinq sous. Par cela même, l'influence que l'on a voulu attribuer à Ibn al-'Arabi est une rêverie; c'est un fait indiscutable qu'il existe entre la théorie du monde transcendantal, telle que l'expose Ibn al-'Arabi, et celle qui se lit dans la *Divine Comédie*, des ressemblances évidentes; mais il n'en faut nullement déduire que Dante a connu, même indirectement, une théorie *inventée* par Ibn al-'Arabi. Quiconque connaît ce qu'est la poésie, comment le poète travaille, sait pertinemment qu'il ne s'amuse pas à dépouiller des livres pour y chercher des thèmes, des sujets de brochures, pour y allumer son inspiration, ce qui serait le moyen infaillible de la tuer. Dozy a commis une erreur de cet ordre, en supposant que les poètes d'avant l'Islam consultaient, sans doute dans une librairie, les vers de leurs émules, et qu'ils y copiaient des formes inexactes; or ces poètes ne savaient même pas lire, et il n'est pas sûr qu'ils connussent la grammaire, puisque l'on voit, par le *Kitab al-aghani*, que certains rimeurs entretenaient des lettrés, qui retouchaient leurs vers au point de vue de la forme et de la correction. Tout ce que fait le poète, c'est de prendre dans son ambiance, à la condition que cela ne lui donne pas de peine, quelques idées, plus ou moins exactes, qui flottent dans l'air, et de broder sur leur thème; la forme est une chose, l'érudition, une autre; c'est en ce sens que j'ai parlé jadis des *Sources orientales de la Divine Comédie*. Les similitudes qui, sur ce point spécial, se remarquent entre Ibn al-'Arabi et l'Alighieri s'expliquent tout différemment : l'Islam, à ses origines, est une secte chrétienne, au même titre que l'Arianisme, le Nestorianisme, le Montanisme: il a puisé toute sa substance, non dans le Judaïsme, mais bien dans une hérésie du Christianisme, c'est-à-dire dans une forme où les éléments chrétiens étaient en une très grande majorité; on n'y trouve, en fait, rien qui ne soit du Christianisme déformé, abâtardi, incompris; que, dans ces conditions, on remarque, dans une œuvre chrétienne et dans une œuvre musulmane, les mêmes éléments, c'est un fait qui ne doit guère surprendre, puisque l'une et l'autre procèdent d'une même origine, puis qu'elles sont allées puiser leur esprit et leurs thèmes aux mêmes sources; voir les *Notes additionnelles*.

contrées où, au temps d'Albirouni, dans la première moitié du XIe siècle, se voyaient encore, sur les frontières du Khorasan, en Afghanistan, dans le Gandhara, dans le Kapiça, des ruines et des vestiges sans nombre de la civilisation bouddhique; il naquit à Nishapour, qui avait appartenu au Bouddhisme, comme le montre assez le nom du village de Boutan, qui en dépendait (1); il voyagea dans les provinces orientales du Khorasan, dans l'Inde, jusqu'en Asie Centrale, où il entendit les théories des Bouddhistes qu'il déforma (2).

C'est sous l'inspiration de doctrines étrangères à l'Islam que la théorie du Soufisme a évolué d'une façon aussi complète, et qu'au lieu de demeurer une discipline de l'esprit, qui devait maintenir celui qui s'y livrait dans le juste milieu, et lui donner la foi musulmane dans toute sa pureté, il est devenu une somme de pratiques ésotériques qui doivent conduire l'homme à l'identification avec Allah, à la Divinité. Cette évolution était d'autant plus inutile que les Soufis de la seconde période, dont les théories avaient été contaminées par celles des Gnostiques, à

(1) *Les Peintures des Manuscrits orientaux de la Bibliothèque nationale*, 1914-1920, pp. 250-251.

(2) C'est à tort que Hadji Khalifa, inexact comme tous les bibliographes ottomans, prétend qu'il est né à Hamadhan; les détails de sa vie, comme de tous les poètes, sont à peu près inconnus; pour obéir aux prescriptions du Soufisme, il entreprit de très longs voyages, dans l'intention de visiter les shaïkhs célèbres et de suivre leurs leçons; il commença ses pérégrinations dès sa première jeunesse, car on voit, par un passage de son *Mazhar al-'adjaïb*, qu'à l'âge de treize ans, il visita Mashhad, dans le Khorasan; il se rendit ainsi à Koufa, au Caire, à Damas, à la Mecque, il parcourut l'Hindoustan, poussa jusque dans les contrées lointaines de l'Asie Centrale; après quoi, il s'en revint dans sa ville natale, où il s'installa comme pharmacien dans une officine très bien achalandée, au milieu de laquelle il se débattait, au moins à ce qu'il raconte, entre cinq cents clients, ce qui ne l'empêchait point, entre temps, de se livrer aux pratiques surérogatoires de l'Ésotérisme, et d'écrire d'innombrables poèmes, en toute hâte, ce qui explique leur composition décousue et leur médiocrité (Mirza Mohammad ibn 'Abd al-Wahhab al-Kazwini, مقدّمهٔ انتقادی در شرح احوال شیخ عطار, préface à l'édition du *Tazkirat al-auliya* de Reynold A. Nicholson, Leyde, Brill, 1905). Il passa trente-neuf années à rassembler les vers et les sentences des Soufis parvenus à la grande Polarité عرفا, et c'est l'essence de leur doctrine de renoncement, d'humilité, de charité, qu'il a exposée dans le *Tazkirat al-auliya;* cet ouvrage, avec la chronique de Rashid ad-Din, restera le chef-d'œuvre de la prose persane, comme le *Livre des Rois* de Firdausi demeurera éternellement celui de la poésie iranienne.

travers le Shiïsme des Ismaïliens, possédaient une théorie de la divinité de l'homme beaucoup plus commode, puisque l'homme était Dieu par émanation du Premier Moteur, sans avoir à se donner la peine de le devenir.

Il faut voir dans cette inconséquence le résultat d'un conflit qui s'engagea dans la Gnose musulmane, laquelle, comme toutes les Gnoses, était bien obligée d'aller chercher à l'étranger les éléments qu'elle déformait pour les faire entrer dans son système, entre les théories hellénistiques venues de Syrie et les doctrines des Bouddhistes qui vivaient dans toute l'Asie Centrale, et même dans les parties les plus orientales du Khorasan, jusqu'aux frontières lointaines du Céleste Empire. Plus la Gnose islamique s'étendit vers l'Est, plus elle descendit dans le temps, et plus elle s'éloigna de ses origines alexandrines, dont le souvenir s'estompa et pâlit, sans qu'elle pût aller le raviver à une source qui s'était tarie depuis des siècles, et dont l'Islam naissant avait desséché les ondes. Ce fut alors que l'influence hellénistique disparut devant celle, beaucoup plus actuelle, des dogmes bouddhiques qui florissaient en Asie Centrale, jusqu'aux frontières de l'Iran, et dont la nouveauté un peu extravagante dut plaire aux disciples inconscients des Alexandrins, qui étaient accoutumés jusqu'alors à une harmonie et à une sérénité que l'on chercherait en vain dans les œuvres écloses sous le ciel de l'Inde.

E. Blochet.

Juin 1923.

NOTES ADDITIONNELLES

[*Page* 6.] Ammien Marcellin dit que la Sérique = Sin = Σήρ est limitrophe de l'Ariane, c'est-à-dire qu'elle commençait aux frontières de la Perse, pour s'étendre dans l'Est jusqu'à des limites indécises, ce qui correspond parfaitement à la théorie de Pline (VI, 20), lequel compte les Tochari, les habitants du Tokharistan, parmi les peuplades de la Sérique; les Thyri qu'il leur adjoint sont les Tura de l'Avesta, qui sont en partie les Turks occidentaux (*Journal of the Royal Asiatic Society*, 1915, p. 305); les Attacori, qu'il nomme en même temps que ces peuplades, sont les Turks orientaux, les Ἀττακόραι, Ἰταγουροί de Ptolémée, les Οὐτίγουροι d'Agathias, les Ouïghours, dont le nom, Ouïghour, équivaut à Outighour, avec l'alternance *t-d* ⇄ *y* (comme dans l'ouïghour *katkou* à côté du turk-oriental *kaïghou* قايغو, de l'osmanli *kaïghou* قيغو, ce qui est un fait de phonétique générale); un autre clan de ces Huns est nommé Κοτρίγουροι par Agathias, Cutziagiri par Jornandès, ce nom étant Kotr-ghour, ou Kotz-ghour, dont le premier élément Kotr-Kotz = Khotr-Khotz, avec l'équivalence du rhotacisme, transcrit le nom Ghotz des Turks (*Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei*, 1925), ghour, qui se retrouve dans Outi-ghour, étant, avec la même alternance, ce même nom de Ghotz; si l'on remarque que les Chinois, au XIIe siècle (p. 14), ont transcrit Khouïghour la forme du nom de ces Turks orientaux, que les Persans ont entendue Ouïghour, il en faut conclure que Outighour était Khoutighour « les Ghotz fortunés ». Les Anciens, par Inde Sérique, entendaient tout le pays qui s'étendait de Bactres à Patalibothra, c'est-à-dire, en fait, les contrées qui furent soumises au sceptre des rois grecs de Bactriane et des souverains indo-scythes, ce que l'Avesta nomme l'Inde blanche: on retrouve dans cette dénomination la même confusion entre l'Inde et le pays de Sin, qui se remarque dans l'opposition des noms de Sindbad et de Sinbad (page 9). Thsin = Saêna = Σήρ, depuis le VIIIe siècle, était le royaume le plus occidental de la confédération Tchéou; c'était par ses terres que les caravanes occidentales entraient dans le Céleste Empire, et leur plus grand nombre n'allait pas plus loin que ses premières cités; il donna son nom à tout le pays qui s'étendait à son Orient, et aux provinces de l'Asie Centrale, jusqu'aux frontières de la Perse; ce fut ainsi que Babylone, les Achéménides, puis les états grecs de la Bactriane, connurent sous les formes Sin-Saêna-Σήρ, tout le pays, des marches de l'Iran aux limites du monde. Manou place la Tchîna dans le N.-O. de l'Inde, parce que c'était là qu'aboutissait la route de l'Inde à la Chine par l'Iran, par Kaboul et la Porte de Fer. C'est en Asie Centrale, et

non en Chine, que reporte le nom de Tchin dans l'histoire arménienne, qui l'a connu par la Perse : Zénob (IVe siècle) dit que le roi du Djénasdan, en pehlvi Tchinistan, offrit sa médiation entre Ardashir Ier et Khosrau Ier, roi d'Arménie ; il s'agit évidemment dans cette histoire, non de l'empereur chinois, mais bien du souverain des Ephtalites, que le roi de Perse cite dans une de ses inscriptions ; les Orpélians, qui vinrent en Arménie par la Géorgie, longtemps avant les Mamighonians, sont nommés en géorgien Djénavoul, en arménien Djénatsi, les gens de Tchin ; Moïse de Khorène dit que, durant les dernières années du règne d'Ardashir, Arpog Djenpaghour (= Tchin-baghpour), roi de la Chine (Djénastan = Tchinistan), avait deux neveux Peghtokh et Mamkon, lequel se réfugia en Perse, puis en Arménie, où Tiridate, qui venait de remonter sur le trône, lui donna, pour lui et les personnes qui l'accompagnaient, la province de Daron, d'où la famille des Mamighonians ; Tchin-baghpour, dans ce passage de Moïse de Khorène, le « Fils du Ciel, (souverain) de Tchin », est manifestement la transcription pure et simple d'une expression pehlvie ; les noms d'Orpel, Arpog, Peghtokh, Mamkon ne sont pas chinois, et rappellent bien plutôt des formes turkes ; Arpog se retrouve, semble-t-il, dans le nom Arpok-(saïs) du fils du premier Scythe, d'après Hérodote, que j'ai proposé d'expliquer par le turc *arpagh* « faucille », à moins qu'il ne soit Ar-beg (voir page 63) « souverain des hommes », Peghtokh étant Beg-tagh « la montagne blanche », en turk. Cette vicinité de l'état grec de Bactriane et du monde chinois, dont les sphères d'influence venaient se couper sur un méridien de la Sérique, explique, comme je l'ai exposé autre part (*les Enluminures des Manuscrits orientaux*, 1926, p. 40), certains détails de l'histoire de l'Extrême-Orient ; je demeure persuadé que c'est le papyrus grec qui a donné à Mong Thian, vers 221 avant l'ère chrétienne, l'idée première de l'invention du papier fabriqué de matières végétales ; dans l'Antiquité, les Chinois traçaient leurs caractères sur des feuillets très minces découpés dans le bambou, polis à la pierre ponce et mouillés ; plus tard, on écrivit sur des bandes d'étoffe longues et étroites, de la même forme que les bandelettes dont on se ceignait les cheveux *tcheu* 帋, dont la signification étymologique est « coiffure (traditionnelle) du clan », puis sur ces bandelettes tissées en soie 紙 *tcheu*, dont le sens primitif a naturellement évolué en celui de substance quelconque sur laquelle on écrit, sans que l'on doive déduire, de l'analyse des éléments de ce caractère, que le papier, à l'origine, fût composé de chiffons de soie. Le processus fut identique dans l'Inde ; aujourd'hui encore, les Singhalais et les Dravidiens écrivent sur des olles, mais il est certain, comme le montre l'étymologie du mot *tan-tra* « traité », littéralement « chose tissée », qu'à une certaine époque, les Hindous écrivaient sur des bandes d'étoffe.

Les Chinois affirment que Fou Hi (— 3300) écrivait sur ses tablettes de bambou avec des morceaux de bois pointus, et que ce fut Shun (— 2280) qui inventa le style de bambou et le vernis noir, ce dit pinceau

de bambou ne permettant que le tracé grossier de caractères défectueux, que Mong Thian inventa le pinceau en poil de lapin, qu'il substitua au pinceau en poils d'antilope dont aurait usé Confucius. Mais tout ce que racontent les Chinois sur l'histoire antique de leur nation est né d'une exagération évidente, destinée à faire illusion sur l'ancienneté de leur civilisation, et, des affirmations des Célestes, il convient seulement, sans chercher à savoir si le pinceau de poils était connu à l'époque de Confucius, ce qui est plus qu'invraisemblable, de retenir cette affirmation que les Chinois écrivirent d'abord avec un poinçon, comme les Singhalais, et les Siamois, qu'à une époque postérieure, on inventa un style grossier qu'on trempait dans le vernis, qu'en dernière analyse, Mong Thian inventa le pinceau de poil de lapin et l'encre, alors que Confucius maniait une sorte de pinceau grossier en bois fendu.

La technique du papyrus que les Hellènes tenaient de l'Égypte était autrement précieuse; mais les Chinois, suivant en cela la coutume de tous les Orientaux qui empruntèrent, ou imitèrent, les formules classiques, ne tardèrent pas à l'adultérer : vers l'année 105 de notre ère, Tsaï Loun imagina, dit l'histoire, de faire bouillir dans un chaudron des écorces fines, des morceaux d'étoffes de soie, de coton, de chanvre, de vieilles cordes, de piler le tout dans un mortier, et d'en faire la pâte à papier; cette invention, qui abîmait la formule de Mong Thian, était inspirée par un sentiment d'économie; la forme primitive du papier chinois était uniquement composée d'écorces d'arbres, comme le montre aujourd'hui le papier extrême-oriental que l'on importe en Perse, sous le nom de papier de Khanbaligh, lequel est formé de la superposition en chicane de plusieurs couches de la formule initiale de Mong Thian. Cette technique de Tsaï Loun était certainement d'un usage assez restreint, aussi restreint que l'avait été celle de Mong Thian, pour que Yang Shéou-tchin ne fasse remonter qu'au IIIe siècle l'usage du papier actuel *kin-tchi*, du pinceau, de l'encre. En l'année 284, une ambassade envoyée par l'empire romain, qui avait fait le périple de l'Asie, arriva à la Cour céleste, et présenta trente mille rouleaux de papier, dont l'empereur envoya dix mille au marquis de Tang Yang pour lui permettre de publier ses élucubrations; malgré les assertions intéressées des histoires du Céleste Empire, la fabrication du papier, à la fin du IIIe siècle, n'était pas tellement avancée à la Chine que l'importation de ce stock n'en modifiât le procédé, en rendant sa virginité à la technique de Mong Thian, qui avait été abîmée par Tsaï Loun; les Chinois mettent en effet l'existence d'un nouveau papier, le papier à odeur de miel, en relation avec l'apport dans leur empire des 30.000 rouleaux qui étaient venus par mer des contrées lointaines du monde romain, et qui, certainement, étaient du papyrus. Cette corrélation n'est pas indiquée d'une façon matérielle dans le récit de l'auteur qui rapporte ces circonstances, qui juxtapose, dans deux périodes consécutives, l'importation du papyrus romain et l'invention du nouveau papier chinois; mais les Célestes, les

Orientaux en général, ne conçoivent pas la loi de causalité, pas plus qu'ils ne peuvent s'élever à un concept d'ordre abstrait; ou plutôt, ils ne marquent pas les rapports qui unissent et conditionnent deux faits consécutifs, ou deux phénomènes concomitants; ils se bornent à juxta poser le récit sommaire des deux événements, en laissant au lecteur le soin d'établir les rapports tangibles qu'ils ne se sont pas donné la peine d'indiquer; et cela ne doit point surprendre dans l'esprit d'hommes qui écrivent et qui parlent un idiome dans lequel les rapports, les corrélations, des propositions conjuguées ne sont point marqués, où elles se suivent sans lien, comme une série d'incidentes isolées, où les accords des mots dans la phrase, leur situation dans le temps et l'espace, ne sont point indiqués, ou ne le sont que d'une manière vague et incomplète, qu'on ne saurait comparer à la précision savante des langues de la famille indo-européenne. Ce nouveau papier chinois, d'après ce qu'ils racontent, était fait des feuilles et de l'écorce de l'arbre *mi-siang* « qui répand l'odeur du miel »; sa couleur tendait au gris, et ses mouchetures ressemblaient à des œufs de poisson; il avait une odeur pénétrante, et il tolérait d'être mouillé, ce qui ne manqua pas de frapper les Chinois, dont le papier ordinaire se crevait pour une goutte d'eau, et se transformait en une pâte facilement déchirable dès qu'il était tant soit peu mouillé; ce papier était une imitation du papyrus, que l'on fit, pour certaines raisons, avec de l'écorce de tilleul et avec les fleurs odorantes de cet arbre, qui rappellent en effet l'odeur du miel, comme devait le faire quinze siècles plus tard Léorier-Delisles, à Montargis, pour parer déjà à la carence de la pâte de chiffons ; ce papier de tilleul, en effet, est tout à fait grisâtre, il se plie facilement, et supporte une goutte d'eau sans se percer; les taches dont parle l'écrivain chinois sont des morceaux de fleurs, qui font des taches jaunes dans la pâte qu'elles parfument d'une odeur pénétrante.

Après Tsaï Loun, on en revint par degrés à une formule dans laquelle n'entraient que de l'écorce et des fibres de mûrier, ce qui, au xe siècle, avec quelques variantes sur la matière, était devenu une règle absolue, d'où il résulte que l'on expulsa de la formule de Tsaï Loun les débris de chanvre qui s'y trouvaient encore au VIIIe siècle, dans celle qu'empruntèrent les Musulmans, pour en revenir au papier-papyrus de Mong Thian.

La lecture des chroniques arabes montre qu'à une date antérieure aux premières années du VIIe siècle, les sujets des Chosroès écrivaient à la fois sur des peaux de bœuf tannées, et sur un papier nommé *touz* توز; c'est sur des *touz* que Tahmouras, à la veille du grand cataclysme, écrivit les livres de la science, pour les conserver à l'humanité, quand le monde serait revenu à la vie (*Études sur le Gnosticisme musulman*, 1913, p. 16); ces *touz* étaient manifestement du papier de bambou *thou-tzeu*, expression qui désigne une matière faite de filaments de bambou, ou, peut-être, une matière faite à l'aide d'une claie de bambous.

L'existence dans la littérature pehlvie de ce nom chinois ne prouve pas plus que ce papier de bambou, dans l'Iran, fût une importation

chinoise, un monopole des marchands du Céleste-Empire, qu'au XXe siècle, en Perse, au Maghreb, le mot *kaghad*, *kaghadz*, lequel est également la transcription d'un vocable chinois, n'établit que le papier, dans le monde musulman, provienne des fabriques de Canton ou de Nankin. En l'absence de tout renseignement traditionnel, il n'est point aisé de déterminer d'une façon certaine si ce *touz*, sous le règne des Sassanides, était apporté en Perse par les Chinois, ou si les Iraniens avaient appris à le fabriquer aux siècles antérieurs à l'Islam, ou s'ils le faisaient d'une matière autre que le bambou ; ce nom de « papier de bambou » n'implique pas d'une manière absolue que ces feuillets, au IVe ou au Ve siècle, fussent faits de pâte de bambou ; il peut signifier qu'il imitait une substance qui, dans le principe, portait ce nom, parce qu'elle était réellement composée de fibres de bambou, pas plus que l'expression moderne « papier de soie » ne signifie que sa pâte soit faite de fils de soie, pas plus que de la paille de riz ne figure dans la composition du papier à cigarettes.

Si le problème est indéterminé, faute de relations suffisantes entre les inconnues qu'il suppose, il ne m'en reste pas moins cette impression personnelle que *touz*, dans les livres arabes, pour désigner le papier sassanide, signifie une composition dans laquelle les sujets des Chosroès avaient substitué l'écorce du peuplier, ou d'un autre arbre, au bambou chinois, dont ils gardèrent le nom à la nouvelle matière ; *touz*, en effet, d'après les lexiques persans, qui sont des ouvrages très tardifs, d'une autorité philologique plus que médiocre, désigne l'écorce mince d'un certain arbre avec laquelle on recouvrait, suivant les uns, les flèches et les selles des chevaux, suivant d'autres, que l'on enroulait autour des arcs pour les renforcer, et en rendre le maniement plus aisé. Si l'on fait attention à cette circonstance que le mot *touz*, dans les lexiques, est cité sans autre exemple que ce vers du *Livre des Rois* :

دو ابرو بسان کمان دراز * برو توز پوشیده از مشک تاز *

« Deux sourcils semblables à un arc allongé, qui est recouvert de *touz*, et courbé sous son vernis noir », que le *Sahah* de Djauhari (vers 1000) ne le cite pas, et qu'il parait seulement dans des dictionnaires tardifs, tels le *Lisan al-ʿArab* et le *Tadj al-ʿarous*, qui se bornent à dire « le *touz* est un arbre التوز شجر », il en faut conclure que ce mot est étranger au persan, que les explications données par les lexiques sont nées autour d'une glose de ce vers de Firdausi, de ce que Hamza Isfahani dit du *touz*, dans le but de décrire l'opération qui consistait à envelopper le bois des arcs, à recouvrir les selles, de papier, ou de l'écorce avec laquelle on le faisait, qui avait pris son nom du papier, *thou-tzeu* en chinois, laquelle opération les Arabes expriment par le verbe توّز. Hamza Isfahani, qui vivait au Xe siècle, et qui est l'une des meilleures sources arabes de l'histoire des Perses d'avant l'Islam, affirme que l'arbre qui fournissait le *touz* était nommé en persan *khadang*

خدنگ, ce qui, d'après certains, désigne le peuplier blanc ou noir, suivant les autres, le frêne ou le hêtre, dont on faisait les hastes de flèche, et les selles, d'où, par extension, *khadang* tout court désigne une flèche; il en faut déduire que *khadang* est l'équivalent du chinois *thou*, « bambou », et qu'à l'époque de Hamza, on avait remplacé le bambou par l'écorce d'un arbre persan, dans la composition du papier, que c'était bien avec le *khadang*, peuplier, ou frêne, que l'on faisait les hastes de flèches et les selles, avec son écorce, le *touz*, que l'on garnissait les arcs, et que l'on enrobait les flèches, toutes significations qui ont été brouillées par les médiocres auteurs des lexiques persans.

La technique des peaux de bœuf préparées et tannées, sur lesquelles la tradition iranienne affirme que le texte de l'Avesta fut écrit à l'encre d'or, est manifestement l'imitation d'une manière des Grecs byzantins, comme on le voit par des rouleaux de cette matière sur lesquels des scribes grecs écrivirent des comptes en Égypte, à l'époque de Justinien, et l'on sait par le témoignage de Masoudi que les Perses de l'époque sassanide se servaient également de parchemin, quelquefois même d'un parchemin très fin, de qualité supérieure, à la mode du bas-Empire, pour copier leurs manuscrits de luxe qu'ils décoraient de peintures. L'usage du parchemin, à la cour de Khosrau Parwiz, est amplement prouvé par un passage d'un des meilleurs historiens des premiers âges de l'Islam, Baladhori, qui se donna la tâche de narrer les fastes de l'épopée qui rendit les sectateurs du Prophète maîtres de l'ancien monde; c'est à tort que l'on a vu dans le récit de Baladhori la preuve que Khosrau Parwiz, à la fin du VIe siècle, décréta que l'on renoncerait désormais à l'usage du parchemin, pour ne plus employer que le papier, dont l'importation dans la monarchie sassanide aurait constitué un monopole des Impériaux; les termes du *Livre des Conquêtes* signifient exactement le contraire : Baladhori (p. 464) dit en effet : « Aboul-Hasan al-Madaïni m'a rapporté, le tenant d'Ibn Djaban, qui récitait les paroles d'Ibn al-Mokaffa' : les états concernant le mouvement des fonds étaient lus par devant le roi (de Perse); à cette époque (avant 590), ils étaient écrits sur des feuillets (de peau) *sahifa* blancs, et chaque année, le ministre des finances venait présenter au roi des feuillets (de peau) réunis en un volume, sur lesquels étaient écrits les montants des sommes qui avaient été fournies par l'impôt, de celles qui avaient été employées pour couvrir les dépenses, de celles qui avaient été versées dans le trésor; le roi les revêtait de son sceau et leur donnait son approbation. Quand la royauté échut à Kisra Aparwiz, fils d'Hormuz (590), il fut incommodé par les odeurs qui émanaient de ces feuillets (de peau); il ordonna que le ministre ne lui présentât son budget autrement qu'écrit sur des feuillets (de peau) parfumés avec du safran et de l'eau de rose في صحف مصفّرة بالزعفران وماء الورد, et que les feuillets (de peau) qu'on lui soumettait pour le mouvement des fonds et

pour tous autres objets ne le soient jamais sans avoir été parfumés. Il fut fait ainsi. »

On sait, en effet, par ce que raconte l'auteur du *Kitab al-fihrist*, que ces peaux sassanides, préparées, mal préparées, pour recevoir l'écriture, répandaient une odeur fétide, et qu'un lot qu'on en découvrit à Baghdad, dans l'ancienne métropole des Chosroès, empoisonna un quartier de la ville; il est visible, d'après ce que rapporte l'auteur du *Livre des Conquêtes*, que Khosrau Parwiz, en 590, ne changea point la technique de son administration, et qu'il se borna à la modifier, qu'aux *sahifa* qui empestaient, il donna l'ordre que l'on substituât tout simplement des *sahifa* parfumées, pour ne point offenser la délicatesse de son odorat, mais qu'à cette variante près, avant comme après ce perfectionnement, les *sahifa* restèrent de la même substance, soit parchemin ou peau de bœuf, soit papier, et qu'il n'y eut pas, à cette date de la fin du VIe siècle, passage de la technique de la peau à la manière du papier, ou vice versa. Il va de soi que jamais aucun papier n'a répandu une odeur aussi nauséabonde, et que *sahifa*, dans ce passage de Baladhori, ne saurait représenter des feuillets (de papier); *mousaffir* ne doit pas être traduit « jauni », mais bien « parfumé », comme le montre le second terme de la proposition « eau de rose »; il faut entendre « parfumé avec l'odeur composée de safran et d'eau de rose », qui est le parfum favori des dames persanes, auxquelles on l'interdit durant le temps qu'elles se livrent aux austérités du pèlerinage à la Mecque et à Médine. Mais l'analyse philologique permet de déterminer qu'à côté des peaux de bœuf et de mouton, lesquelles constituaient une imitation évidente de la technique grecque, à côté du papier de bambou *touz*, importé des provinces du Hoang-ho ou du Yang-tzeu, ou d'une imitation de cette denrée, les Persans connaissaient une troisième manière, qui était probablement une invention nationale, et dont le nom a connu une fortune singulière autant qu'usurpée dans l'histoire de l'humanité. C'est un fait établi par les techniciens, les fabricants de papier (H. Alibaux, *les Légendes de l'histoire du papier*, *Revue du Lyonnais*, n° III, 1921), que le papier que les Byzantins ont nommé « papier de coton », d'où est venu notre *bombycinus*, est en réalité un papier de chiffons de chanvre, et que le coton n'entre pour rien dans sa composition, car une semblable matière serait radicalement impropre aux usages que l'on attend d'elle; et ce παμβακίς ne peut être l'imitation d'un papier de bambou dont il aurait pris le nom, car *bambou* بمبو, en malais vulgaire, est un emprunt au kanarèse *banbou, banwou*, onomatopée qui désigne le craquement du bambou dans le feu, et surtout parce que l'on ne voit pas pourquoi, ni comment, les Perses de l'époque sassanide auraient choisi, pour désigner le bambou qui leur était venu par la Chine, et dont le nom était *thou* en chinois, un mot du Nord-Est de l'Inde, qu'ils auraient iranisé en *bambou-k*, d'où βόμβυξ dans le sens de « papier (de bambou) ». C'est un fait visible que βόμβυξ, dans ce sens, est l'hellénisation du mot pehlvi *panbak, pambak* « coton », dont l'adjectif dérivé *pambak-în*

se lit dans l'Avesta (VII, 11), avec le sens de « matière en coton », comme on le voit par l'expression *moûi-î pambakîn* « poils en coton », par antiphrase avec les vêtements de poil de chèvre et de chameau, dont il est question dans ce passage. Ces faits, joints à cette circonstance que « papier » en russe, *boumaga*, signifie étymologiquement « matière de coton » (p. 122), prouvent qu'à une certaine époque, certainement dans l'Iran, il a existé une technique qui consistait à écrire sur une matière faite de coton, et, puisque l'existence de papier fait de pâte de coton est l'impossibilité même, puisque l'on n'a jamais trouvé une semblable matière, il en faut conclure, il semble, qu'à la fin de l'Antiquité, les Iraniens écrivaient sur des rubans de coton, comme les Célestes avaient écrit sur des bandes de soie, et les Hindous sur des pièces de calicot; et cela, mieux que tout, explique pour quelle raison il ne subsiste absolument rien de la littérature ancienne de la Perse, à l'époque des Achéménides, sous le règne des Arsacides, pendant la domination des Sassanides, comment le nom de « matière en coton » *panbak* fut adopté comme terme générique désignant toute substance souple sur laquelle on pouvait écrire, et comment les Byzantins l'appliquèrent au papier de chiffe, quand ils le connurent, comme une opposition formelle au parchemin, qui ne pouvait se confondre avec lui, ni être désigné par la même appellation, dont le nom, d'ailleurs, était en grec une tradition lointaine.

La technique, en Chine, d'un papier composé uniquement et exclusivement de matières végétales était manifestement un luxe, et le procédé de Tsaï Loun continua à produire une substance plus économique; c'est en effet cette formule d'une cellulose composite, formée d'écorces et de déchets, qui fut empruntée aux Célestes, en 751, et que des prisonniers chinois appliquèrent à Samarkand, qui devint rapidement le centre de la fabrication du papier: mais les Musulmans ne tardèrent pas à expulser de la formule de Tsaï Loun les éléments végétaux vierges, pour ne garder que les morceaux de torchons, les débris de cordes, et autres saletés, qui avaient été introduites par économie dans le procédé de Mong Thian: le produit qui en résulta dans les provinces du Khalifat ne laissa point d'être assez médiocre, au point qu'Ibn Haukal, à la fin du xe siècle, dans sa description de la Transoxiane, a écrit, sans plus de détails, contrairement à ce qui se lit dans Malte-Brun, que l'on fabrique dans cette province lointaine un papier excellent, et qu'on en chercherait vainement un qui lui soit comparable dans tout le monde musulman.

L'antiquité, la priorité, de la formule du papier composé uniquement de cellulose vierge sont suffisamment prouvées par le nom que les Célestes, sous les Thang, donnaient à leur papier *kok-tzeu*, dont les idiomes de l'Asie Centrale ont fait *kagata*, qu'elles ont passé au mongol *khaghata-soun*, *khaghata-soun tchaghata-soun* « papier blanc », et qui est entré dans la langue arabe, au milieu du VIIIe siècle, sous la forme *kaghadz* كاغذ ; ce mot chinois, introduit par l'Asie Centrale dans

des textes bouddhiques rédigés dans cette contrée, a embarrassé les grammairiens hindous qui veulent que tout mot qui paraît dans un texte sanskrit dérive d'une racine sanskrite; un lexicographe tira naturellement *kagata* d'une racine * *kag-*, sans se laisser arrêter par les difficultés, et il la rangea dans une liste de verbes se terminant en *-ag;* on chercherait en vain ses dérivés dans les livres hindous, sans compter qu'elle n'est pas mentionnée dans Panini. L'auteur du *Dhātupāṭha* (XIX, 29) reconnut son inexistence, et il écrivit pour combattre cette opinion fantaisiste : rage *çaṅkāyām*. lage *saṅge*. hrage, hlage, ṣage. ṣṭhage *saṁvaraṇe*. kage *na ucyate*. aka, aga *kuṭilāyām gatau :* « rag, doute. *lag*, adhésion. *hrag*, *hlag*, *ṣag*, *ṣṭhag*, action de couvrir. *kag* ne se dit pas. *ak*, *ag*, mouvement non rectiligne ». Les commentateurs diffèrent sur l'interprétation de *na ucyate;* les uns voient à tort dans **kag-* un verbe signifiant « action », d'une façon générale, ce qui est le sens adopté par Böthlingk; les autres, une racine dont ils se prétendent dispensés d'indiquer la signification parce qu'elle en a trop, ce qui est un comble.

[*Page 59.*] Les Gryphons « auxquels les Arimaspes ravissent l'or » (Hérodote, III, 106) sont dans l'Altaï, et non dans l'Oural. L'Europe, dans la terminologie d'Hérodote, s'étend indéfiniment dans l'Est, au-dessus de la Perse et de l'Inde, jusqu'aux marches de la Chine, qu'il ignore absolument. Dans sa théorie, les peuples barbares se succèdent dans cet espace immense, de l'Ouest au Soleil levant, suivant une direction dans laquelle l'historien confond le Nord et l'Est, dans l'ordre suivant : les Cimmériens, sur la côte occidentale de la mer Noire et en Crimée, les Scythes (Saka), les Issédons, les Arimaspes, les Gryphons, les Hyperboréens vers la mer Glaciale (IV, 3); au VIIᵉ siècle, les Arimaspes culbutèrent les Issédons, qui tombèrent sur les derrières des Scythes; les Scythes campaient dans la vallée du haut Yaxartes; ils prirent la fuite vers l'Oural, chassant devant eux les Celtes, les Cimmériens. Puisque les Scythes campaient sur le Yaxartes, les Gryphons, qui étaient derrière les Arimaspes, qui étaient derrière les Issédons, qui étaient derrière les Scythes, les Gryphons ne pouvaient être dans l'Oural, mais bien dans l'Altaï. C'est un fait certain, au dire de Strabon (XI, 8), que les Massagètes, au N.-E de la Bactriane, connaissaient parfaitement l'or et le cuivre, que l'on trouve en abondance dans l'Altaï, et qu'ils tenaient des Turks de la montagne, alors qu'ils ignoraient l'argent, et n'avaient que très peu de fer. Dans son *Histoire Naturelle* (III, 4), Élien raconte que les Issédons habitaient dans les mêmes régions que les *murmex* indiens, lesquels ont la garde de l'or : οἱ μύρμηκες οἱ ἰνδικοὶ οἱ τὸν χρυσὸν φυλάττοντες, et sont, avec l'éternelle confusion de la Sérique et de l'Inde (p. 110), les Gryphons d'Hérodote. Les peuples asiatiques regardaient les Turks qui fouissaient dans les entrailles de l'Altaï comme des monstres de légende : les Hindous les nommaient *nâga* « dragons » (p. 59), et les Chinois, qui les appelaient *loung*, se les figuraient sous l'aspect de longs reptiles, aux plis sinueux, aux courtes pattes écrasées, à la tête stylisée, inter-

médiaires entre le serpent et le tigre; les Iraniens, à la frontière de la Sérique, n'avaient aucun mot dans leur idiome qui pût traduire une description exacte de cette vision de cauchemar, et ils la baptisèrent du nom de lion (*khshathriya* (*shîr*), ce qui était en somme la version la plus exacte, puisque « lion d'eau », en persan, désigne le crocodile, le grand saurien à pattes courtes qui est l'ancètre direct du *loung* du Céleste Empire. Les Grecs furent aussi embarrassés de traduire en leur langue le nom de ces dragons fabuleux, que les Perses appelaient « lions », et ils choisirent pour le faire, non le mot courant λέων, mais celui de μύρμηξ, lequel, comme nous l'apprend Strabon (XVI, 4), servait à désigner un lion qui vit sur la côte du Golfe Persique, tout à fait différent du lion de l'intérieur des terres, et qui présentait cette caractéristique curieuse d'avoir un pelage jaune comme l'or. Quels qu'aient été les motifs de cette singulière traduction du concept extrême-oriental « dragon », il arriva ce qui ne pouvait pas ne pas se produire, la confusion entre μύρμηξ « lion » et μύρμηξ « fourmi »; ainsi naquit la légende absurde des fourmis indiennes qui fouissent dans le sable aurifère; on la trouve déjà dans Hérodote (III, 103), qui l'a enregistrée mécaniquement, sans se douter qu'elle n'est que le dédoublement de la légende des Gryphons, qu'il a insérée à sa place dans le trésor de ses *Histoires;* le racontar des fourmis indiennes, de la taille d'un jeune chat, qui servent, d'une manière assez compliquée, à la récolte de l'or, se retrouve, sous une forme curieuse, dans une lettre qui fut adressée à l'empereur Adrien, par un personnage nommé Fara(s)manès, pour lui décrire les merveilles zoologiques de l'Asie; le témoignage de ce document, qui a été publié par M. Omont, dans la *Bibliothèque de l'École des Chartes*, 1913, est très important, car le nom de Faramanès, qui est purement iranien, montre, d'une façon qui ne laisse place à aucun doute, que cette légende est venue d'Extrême-Orient dans le monde classique par l'intermédiaire de la Perse.

Χρυσός transcrit une forme sémitique *khatsir* « jaune, vert », puis « herbe verte » חציר, خضير, خضر, avec le retournement du mot autour de l'*r* : *khrats-*; χρυσός n'a rien à voir avec le sanskrit *hari* « jaune », pas plus que χλωρός « vert ». Χλωρός est ce même mot *khatsir*, avec l'équivalence *ts* = ض = *l*, qui est un fait connu, lequel, notamment, explique certaines particularités de la phonétique malaise. *Khatsir* traduit le nom altaïque de l'or *al-toun* « le rouge » (cf. *khaghan* « souverain », *khaghan-toun* « qui appartient au souverain, épouse du souverain »), doublet de *al-taï* « rouge », qui se trouve encore dans le turk-tchaghataï الطابى avec ce sens, qui a évolué en celui de « renard roux », en même temps qu'il désigne la montagne où se trouve l'or التاى. Quand Jason alla conquérir la Toison d'or en Colchide, il alla chercher l'or dans la contrée qui était le dernier terme du voyage qui amenait le métal rouge des montagnes aux cimes couronnées des neiges éternelles vers l'Occident du monde. *Hari* « le jaune », en sanskrit, et *sou-varna* « qui a une belle couleur », traduisent

littéralement *al-toun, al-taï,* et c'est de même qu'en russe *krasnii* « rouge » a pris le sens dérivé courant de « beau, joli ».

Γρύψ transcrit, avec le même assourdissement de l'*a* en *ou* que dans χρυσός- *khatsir,* et dans le mot grec γρύπος, qui dérive de la même racine que γρύψ, le nom *Grab(a)-, que les Perses donnaient à ces Turks, du verbe *grab-, graw-* « prendre, saisir », en zend *gerew-*, en allemand *greif-en;* *Graba- traduisait le nom des Saka, qui était Sak, comme on le voit par les annales chinoises contemporaines de ces barbares, et c'était par ce nom de Saka que les Perses désignaient toutes les tribus turkes qui vivaient dans les satrapies orientales de leur empire, et au delà de leurs frontières. Sak, Saḳ, avec la confusion turke des gutturales, signifiait « celui qui prend », puis « celui qui prend le dessus sur la maladie, en bonne santé », puis par une évolution naturelle, « capable de faire une chose, qui (com)prend ». Les Perses ont traduit l'un des aspects du sens de ce mot, que les Sakas entendaient comme « intelligent », suivant l'habitude constante des peuples du monde, qui se prodiguent à qui mieux mieux des épithètes flatteuses; il se retrouve en tchaghataï, aux époques modernes, sous la forme *sagh* ساغ « qui a pris son bon sens, ou la santé, actif, capable, intelligent ». Actif, intelligent sont des significations secondaires, comme le montrent le verbe *sak-mak* ساقمق « prendre, saisir », d'où le participe actif *sak-an* ساقان « qui restreint (la liberté), loi », le nom d'action *sak-tchi* « gardien », **saka-ghou, saka-ou* ساقاو « qui garde (la parole), qui parle mal », *sak-our* ساقور « avare », *sak-la-mak* ساقلامق, ساغلدق « garder, garder la santé », d'où **sak-la-ghou, sak-la-gh*(ou) ساقلاغ, *sak-la-ou* ساقلاو « gardien, sentinelle », comme *sak-la-ou-tchi* ساقلاوجى, puis, avec le passage de l'actif au passif, « prisonnier », avec la même évolution sémantique qui, du sens de « capturant », a amené كرفتار au sens de capturé.

[*Page 60.*] C'est sous l'influence du Christianisme que fut créée, au commencement du xie siècle, dans le Céleste Empire, la grande divinité de la Chine du Sud, le « Tout-Puissant parfait » 玉皇, littéralement « l'Autocrate de jade », par l'empereur Tchin Tsoung, en 1012, qui le combla de titres grotesques, qui l'affubla de noms ridicules, et qui lui fit la grâce de lui permettre le port du vêtement impérial; ce « Tout-Puissant parfait » est un bouddha christianisé, car « par lui, les êtres arrivent au ciel, contemplent et adorent le Seigneur Suprême 上帝 »; il fut adopté avec enthousiasme par les Taoïstes, chez lesquels il comblait heureusement une lacune. Cette invention ne s'est point produite dans l'ambiance du Judaïsme ou de l'Islam; le concept de la félicité parfaite causée par la contemplation extatique du Saint des Saints est exclusivement chrétien; il n'est ni juif, ni musulman; les Chinois le prirent aux Nestoriens; les Monophysites furent des Chrétiens misérables, mais ils connurent la divinité « Trois hypostases en Une personne, Esprit saint.

Ineffable », 三一淨風無言. En 878, à Canton, le rebelle Hoang Tchhao massacra 120.000 Musulmans, Juifs, Chrétiens, Mazdéens, et ce nombre seul suffit à montrer que les édits de proscription antérieurs étaient restés, ou à peu près, lettre morte, car on ne peut raisonnablement admettre que tous ces gens étaient venus par mer dans le Céleste Empire.

Mohammad ibn Ishak, dans le *Kitab al-fihrist* (man. arabe 4458, folio 227 verso), rapporte qu'en l'année 987, il se rencontra à Baghdad, dans le quartier des Chrétiens دار الروم, derrière l'église, avec un moine nommé an-Nadjrani, dont il fait un portrait avantageux, et qui ne parlait que pour répondre aux questions qu'on avait la curiosité de lui poser; le Patriarche nestorien الجاثليق, dit Mohammad ibn Ishak, l'avait envoyé, il y avait alors près de sept ans, dans le pays de Sin, en même temps que cinq autres Chrétiens, de ceux dont les fonctions consistaient à s'occuper des affaires de la religion; an-Nadjrani s'en revint au bout de six ans, et il raconta à l'auteur du *Fihrist*, dans une de leurs entrevues, que les Chrétiens qui avaient vécu dans le pays de Sin étaient anéantis, qu'ils avaient péri par suite de diverses causes, qu'il ne restait plus dans cet empire qu'un seul homme (chrétien) : il ajouta que les Chrétiens avaient possédé dans ces contrées lointaines une église, mais qu'elle était tombée en ruines; « comme je ne vis pas, continua-t-il, en manière de conclusion, que je pusse être utile aux Chrétiens dans les affaires de leur religion (puisqu'il n'y en avait plus), je m'en revins en moins de temps que je n'y étais demeuré » وان النصارى الذين كانوا ببلد الصين فنيوا وهلكوا باسباب وانّه لم يبق فى جميع البلاد الّا رجل واحد وذكر انّه كان لهم ثمّ بيعة خربت قال فلمّا لم ار من اقوم لهم بدينهم عدت فى اقلّ من المدّة التى مضيت فيها. Sans insister sur ce fait qu'il est singulier qu'an-Nadjrani soit arrivé à la Chine, juste au moment où il ne restait plus qu'*un seul* Chrétien dans l'empire, on peut croire qu'il n'étendit point son enquête beaucoup au delà de l'ancienne capitale des Thang, Tchhang-gan, et au Shen-si, et qu'il n'alla pas à Pin-lang; la capitale, tout le pays environnant, la Chine entière, sauf trois provinces, les plus pauvres de l'empire, dans le Sud-Ouest, avaient été plus saccagées, plus ruinées, durant les onze années de l'insurrection de Hoang Tchhao, que pendant la révolte d'Anloushan, bien plus qu'elle ne devait l'être par les Mongols; Tchhang-gan avait été prise par les rebelles, reprise par les bandes impériales, saccagée à fond par les deux troupes de mercenaires, qui finirent par s'y livrer un combat dans les rues, au cours duquel elle fut anéantie; Hi Tsoung, en 885, trouva sur son emplacement des broussailles où gîtaient des lapins; les « Cinq dynasties », qui succédèrent aux Thang, ne firent guère de meilleur ouvrage; elles ramenèrent la Chine à l'époque des sept royaumes, jusqu'au jour où les Song refirent, à l'exemple des Thsin, l'unité de l'empire; la civilisation

chinoise survécut à cette ère de catastrophes et d'invasions qui donnaient à ceux qui voyaient la Chine de l'extérieur, comme des étrangers, l'impression que tout y était fini. Que les Nestoriens, dans cette débâcle, pourchassés par les Confucianistes, par les Bouddhistes, par les Taoïstes, et vraisemblablement par les Manichéens, qui marchaient avec les Taoïstes, se soient terrés au point de disparaître aux yeux d'un Syrien, c'est un fait qui ne saurait surprendre ; il est probable qu'à cette date du xe siècle, ils se déguisèrent en Manichéens, lesquels se grimaient en Taoïstes, comme les Manichéens s'étaient mués en Nestoriens en Perse, au IIIe siècle (voir p. 17), et qu'an-Nadjrani, à distance, ne les distingua point de ces abominables sectaires ; ce prêtre raconta en effet à Mohammad ibn Ishak (*ibid.*, folio 228 verso) que la plupart des Chinois étaient Manichéens ثنوية et bouddhistes, qu'ils révéraient leur roi, et adoraient son image, qu'il y avait dans la ville de Pïng-lang (Bïgh-ran) بغران un grand temple de 10.000 coudées en carré, construit en toutes sortes de matériaux, pierre, brique, or, argent, qu'avant d'y arriver, il fallait traverser une allée peuplée d'idoles, de statues, de simulacres ; ces renseignements sont confus, comme tous ceux qu'an-Nadjrani donne sur la Chine, mais ils sont suffisamment confirmés par l'histoire du Céleste Empire, à la condition que l'on consente à voir dans les Manichéens ثنوية dont il parle, tout ce qui n'était pas bouddhiste, Taoïstes, Manichéens, et peut-être des Nestoriens ; c'est un fait connu qu'au commencement des Song, le peuple chinois fut plus enragé pour son bouddhisme tantrique qu'il ne l'avait jamais été, bien que Thaï Tsou ait fait officiellement profession de Confucianisme ; les Confucianistes, et probablement les Chrétiens, étaient perdus dans cette tourbe.

[*Page* 68.] D'autres mots iraniens se trouvent dans les langues altaïques : mongol Khormuzda, nom de l'Indra des Bouddhistes, transcrivant une forme persane Hormuzd, dérivée du pehlvi Auhrmazd ; turk-mongol *boghdo* « saint », qui est le participe passif persan, et non pehlvi, *bokh-ta*, sur lequel je me suis expliqué autre part ; mongol *khuvas* « bruit », puis spécialement « bruit d'un oiseau quand il vole », en perse **hu-vâca* « bonne voix », puis « bruit », par évolution ; *nom*, désignant, suivant le cas, chez les Turks, l'Évangile, chez les Mongols, les soutras et les dharmas, qui est le grec νόμος, passé par la Perse ; *téguétou nom* traduit le sk. *sad-dharma*, et نوم قلى Nom-kouli « l'esclave du Dharma », traduisant Dharmadâça, est le nom d'un descendant de Tchinkkiz ; mongol *tamaki*, *damagha* « tabac », persan *tombaki* تنبكى et *tambagou* تنباكو, avec la même chute du -*b*- que dans le russe *boumaga* « papier », à côté du grec moderne πάμβαξ, παμβακίς, βάμβαξ, en grec classique βόμβυξ, qui sont le pehlvi *pambak* « coton », d'où *pambak-in* « en coton » (voir p. 110), turk *pambouk* پنبوق, *bamough* باموغ et *mamough* ماموق en turk-oriental ; *boumaga*, en russe, signifie bien coton, comme le montrent l'expression

khloptchamaya boumaga « coton en poil », et la traduction arabe قطن du persan *pamba* پنبه, forme moderne de *pambak;* mongol *tabak* « plateau », arabe *tabak* طبق; mongol *ghambour, kanbour* « camphre », qui ne sont point venus par le sanskrit *karpûra*, mais bien par le persan *kâfour*, transformé en *kănfour*, avec l'équivalence *ăn* = *â*, à moins que ces mots ne représentent une forme de persan ancien *kănpour*, dérivant de *karpûra*, laquelle est devenue *kâfour* dans la langue moderne, avec l'équivalence *â* = *ăn*; *rasiwar* (*tchilaghoun*) « lapis » est le persan *lâziward, lâzhiward*, d'une forme plus ancienne *lâdjaward*, qui transcrit le prakrit *lâdja-vardha* « (couleur) qui réjouit la vue du roi », en sanskrit *râdja-vardha*; *rasiwar* ne dérive point de la forme sanskrite *râdja-vardha*, car jamais un *dj* hindou n'est rendu en mongol par un *s*; le changement de l'*l* de *laziwar*(*d*) en *r* à l'initiale est contraire aux règles habituelles de la phonétique mongole; *almas* « diamant », *iblis* « diable », *almas* « diablesse », sur lesquels on pourra consulter une note du volume XIX de la *Patrologie Orientale*, auxquels on peut joindre le mot *bâzâr* passé en ouïghour moderne sous la forme *basar*, avec le même changement de *z* en *s* que dans *rasiwar* = *lâziwar*(*d*), et le persan *dour-bin* « longue-vue », qui se trouve en tibétain exactement sous cette même forme.

[*Page 71.*] Le Bouddhisme avait connu la même évolution, et il se présente également sous trois aspects au cours des âges; sous ses premières espèces, le Bouddhisme moral que prêcha le Tathagata, le hinayana ne s'occupa que d'améliorer les mœurs de ses disciples et d'élever leurs esprits; il connut un ascétisme rigide et intransigeant; il ne fit aucune place dans son enseignement aux théories philosophiques, encore bien moins aux problèmes insolubles de la Métaphysique; la forme philosophique et métaphysique du Bouddhisme, qui succéda au hinayana, après quelques siècles, le mahayana, ne s'inquiéta pas davantage du sort des âmes après la mort, de la vie transcendantale; il renonça aux rigueurs du hinayana, pour s'engager dans les voies d'un laxisme aimable; il s'élabora, il évolua dans l'Oudhyana, dans le Gandhara, sous l'influence de l'Hellénisme; il alla chercher les éléments de ses rêveries dans la doctrine des Brahmanes, tout comme les Soufis s'inspirèrent du Néo-Platonisme, qu'ils démarquèrent. Il fallut attendre le vi^e siècle pour qu'un dévot de l'Oudhyana, sous l'influence des théories vishnouïtes et des systèmes des Tibétains, vers 550, fondât l'école yogatcharya, et inventât les dogmes du monde métaphysique, des enfers, des supplices qu'endurent les âmes des réprouvés avant de revenir à une existence nouvelle, dans le cycle de la métempsychose. Ces théories, créées par des extatiques et par des nécromants, caractérisent l'école du Nord contre l'église du Sud, qui est la plus raisonnable, la plus voisine de l'orthodoxie, la plus fidèle à la Tradition; il ne faut pas oublier que le Priyadarçin n'écrivait pas en sanskrit, mais bien en pali, comme les auteurs des dharmas et des soutras de l'Église du Sud, du Bouddhisme singhalais, qui a su se garder de l'exagération, de l'exubérance de l'Église du Nord.

qui sont kashmiriennes et tibétaines. Il est inutile de dire que les théories et les dogmes de l'école yogatcharya sont en contradiction absolue avec l'esprit du Bouddhisme primitif, dans lequel il est réellement inconcevable que les âmes subissent le châtiment de leurs péchés après la mort, avant de revivre dans une existence nouvelle, puisqu'ils doivent renaître dans cette « vita nuova » sous une forme étroitement conditionnée par celle de la vie immédiatement antérieure, et même, en réalité, par les péripéties de toutes les autres, pour y expier les fautes dont elles se sont rendues coupables. Ce non-sens plut aux Chinois, aux Chinois des basses classes, pas aux lettrés, naturellement; il correspondait infiniment mieux que le mahayana à leur mentalité, et surtout au culte des Ancêtres; il fleurit dans le Céleste Empire depuis l'année 768, en laquelle le bonze Amogha, disciple de l'école extatique, l'introduisit en Chine, où il se syncrétisa avec le Taoïsme, pour donner naissance à ce que l'on appelle le Bouddhisme chinois.

[*Page* 72.] Quelques penseurs, aux époques anciennes, des exaltés, ne se contentèrent point de cette tâche modeste, mais infiniment utile; ils continuèrent, en les compliquant, en les exagérant, en les byzantinisant, plus encore que ne l'avaient fait les sujets de l'empereur grec, sous le voile de la langue arabe, des discussions théologiques, métaphysiques, ontologiques, qui avaient commencé au sein des hétérodoxies chrétiennes, sous l'influence des idées grecques, qui sont directement sorties de Plotin, par l'évolution toute naturelle des idées platoniciennes.

Ces anxieux voulurent connaître l'incognoscible, expliquer l'inexplicable, concevoir l'Inconcevable, Dieu, et l'analyser; leur orgueil les empêcha de voir que la raison humaine est étroitement limitée, que c'est un temps perdu que d'étudier la transcendance sans moyens mathématiques; encore ne faut-il pas considérer le nombre, ainsi que l'a fait le Père Gratry, comme le produit, la multiplication, de zéro par l'infini; car 0 n'est pas un nombre, mais un symbole, et l'infini, comme l'a dit Gauss, une manière de parler des quantités qui croissent au delà de toute limite, et l'on ne saurait multiplier un symbole par une catachrèse.

Ils continuèrent, sous une forme inférieure, les rêveries de Plotin, dans une direction qui fut, comme je le montrerai autre part, celle des Manichéens; en 841, Théodora pourchassa les Manichéens, qui s'allièrent aux Arabes contre Byzance, et l'influence de leur secte s'accrut dans l'Islam; les Ésotéristes musulmans n'étaient pas préparés pour une telle œuvre; ils ne comprirent rien à ce qu'ils empruntaient au Manichéisme et au Plotinisme, et ils ne surent rien exprimer. Si, dans son *Tawasin,* al-Halladj n'a pas écrit dans une langue purement conventionnelle, il a, et c'est le cas, enfilé des mots sans avoir une seule idée en tête, pour dire quelque chose, par une imitation mécanique des gens auquel il empruntait son vocabulaire, sous une forme inférieure à celle du Bâb, dont les phrases de certains traités, prises isolement, sont incompréhensibles, alors que l'on parvient à peu près à deviner, par intuition, le sens d'un

chapitre entier, ce qui est absolument impossible avec le texte du *Tawasin*, qui n'a pas l'ombre de sens, et dont personne ne pourrait traduire dix lignes consécutives. Les Soufis de langue arabe ne furent pas, en réalité, des Mystiques, ils furent des spiritualistes, des ontologistes, des doctrinaires de la Métaphysique transcendantale, des théosophes, tandis que les Persans, sous l'influence bouddhique, poussèrent le Mysticisme jusqu'à l'Ésotérisme. Les autres édictèrent des règles de morale, et s'en tinrent là; ils ne voulurent jamais s'occuper du sens mystique باطن, opposé au sens littéral ظاهر, ce qui, plus tard, devint l'opposition de l'ésotérique à l'exotérique; cette distinction ne remonte point aux origines de l'Islam; elle est contraire à son esprit, à toutes ses tendances, à la pensée du Prophète, à l'idée de tous ceux qui vécurent autour de lui. Ni Mahomet, ni les « Compagnons », ni les « Suivants », ne s'inquiétèrent du sens « secret » de ce qu'ils disaient, et ils n'y virent jamais que sa matérialité la plus stricte. Il n'existe pas, dans les livres de traditions authentiques, de celles qui sont reconnues comme telles par les plus savants docteurs, une seule tradition mohammédienne, ou provenant des Imams, pas un passage, pas une expression, pas un mot, qui ne prouve que tout, dans le Koran, dans la Tradition, doit être pris dans la littéralité la plus absolue, que c'est un crime contre l'esprit de l'Islam d'y voir autre chose que le sens le plus terre à terre. Et c'est là l'opinion constante, la doctrine absolue des théologiens et des juristes, des oulama, qui représentent l'orthodoxie musulmane, qui ont conservé la tradition primitive de l'Islam, qui seuls ont qualité pour parler sur ces questions, et pour en décider en dernier ressort. Leur opinion unanime, de la Chine à l'Atlantique, dans le Shiïsme, comme dans les quatre écoles du Sunnisme, est que l' « interprétation » des versets du Koran, des Traditions, au lieu de s'en tenir à la lettre simple, est un crime d'impiété, que leur traduction ésotérique est quelque chose d'encore plus abominable, que ceux qui s'y livrent, Mystiques et Soufis, méritent encore plus les châtiments éternels que les Juifs et les Chrétiens, qui s'en tiennent à la littéralité de leur Pentateuque et de l'Évangile. La théologie et la jurisprudence n'ont pas varié sur ce point, depuis les origines les plus lointaines de l'Islam, et cela seul suffit à montrer que l'interprétation par les sens cachés est une invention postérieure, qui naquit, en effet, dans l'esprit de gens qui tendaient vers l'hétérodoxie, et que le sens littéral gênait, ce pourquoi ils le tournèrent, et le faussèrent au besoin.

[*Page* 75.] C'est un fait historique que le Bouddhisme vécut en Perse et dans les provinces asiatiques du monde grec jusqu'au VIIe siècle; il n'y a là rien qui doive surprendre, quand l'on réfléchit que l'empire séleucide s'étendit un instant des grèves de la Méditerranée à Lahore; que, le jour où l'Inde échappa à la domination des successeurs du Macédonien, il comprenait encore, à son Orient, des provinces où le Bouddhisme régnait en maitre; Açoka, au IIIe siècle avant l'ère chrétienne, affirme, dans ses inscriptions, qu'il entretenait des missions bouddhistes dans les états

des Ptolémées et des Séleucides; c'est visiblement sous l'influence des théories hindoues, que le Bouddhisme avait empruntées aux Brahmanes, que l'esprit de l'Hellénisme évolua dans le sens de la charité, de l'altruïsme, de l'amour du prochain, de la résignation, qui restèrent des concepts tout à fait étrangers aux Ioniens de l'époque classique. Yakout, dans le *Mo'djam*, parle d'un Nauhahar نوبهار, qui, bien avant son époque, était un village près de Rayy, dans l'Ouest de l'Iran; *nava-vihâra*, « le nouveau monastère (bouddhique) » est généralement le nom du célèbre temple de Bactres, où régna Ménandre; ce même mot de *vihâra* a donné son nom بخارا à la ville de Boukhara; il montre, dans la Perse occidentale, qu'un couvent bouddhique, à l'époque parthe, ou sous le règne des Sassanides, s'élevait dans ce village, à quelques kilomètres de Téhéran. Le Mazdéisme était loin de triompher dans toute la Perse; son influence était très limitée dans l'Ouest, le long de la frontière mésopotamienne, et son centre d'action était la Médie, l'Atropatène « la (contrée) où l'on révère le Feu sacré ». Non seulement le Bouddhisme dominait dans l'Est, dans le Gandhara, qui était entièrement hindou, en Soghdiane, dans le Saïstan, il ne faut pas oublier que Roustam, le paladin Roustam, le héros légendaire du *Livre des Rois*, qui reçoit tout le choc de l'invasion des Sakas, et qui sauve l'Iran, est un souverain infidèle de cette contrée lointaine, mais encore il poussait une pointe hardie vers la frontière de l'Occident, reléguant le Mazdéisme dans les districts de la Médie, et il comptait des fidèles sur les marches du trône. J'ai montré, d'après les livres chinois (*les Peintures des Manuscrits orientaux de la Bibliothèque nationale*, 1914-1920, p. 248), que, vers l'année 150 de notre ère, un prince arsacide, un persan, Shikoûh, comme Sâkyamouni, délaissa les inutiles vanités de la puissance souveraine, et s'en vint à Lo-yang, traduire dans la langue du Céleste Empire les livres sacrés du Bouddhisme. Le fait, à première vue, est déconcertant; il n'a rien d'extravagant : à toutes les époques, des hommes nés chez les peuples de l'Occident vinrent en Chine pour y exercer des talents que l'on ne s'attendrait guère à leur reconnaître; sous le règne de Khoubilaï (fin du XIIIe siècle), un nommé Isa (Jésus), originaire du pays de Fou-lin, de la Syrie, astronome, médecin, polyglotte, qui savait particulièrement, et d'une manière toute spéciale, le tibétain, arriva à Pé-king, pour traduire en mongol les soutras du Kandjour et leurs commentaires du Tandjour; il y collabora avec un Ouïghour, Karandash, qui était très versé dans la connaissance des doctrines du Bouddhisme, et avec un peintre népalais, Anîka, lesquels, comme lui, étaient de savants linguistes, des spécialistes éminents dans la connaissance de l'Inde et des dogmes du Bouddhisme; ce fait, sur l'authenticité duquel il n'y a pas l'ombre d'un doute, montre qu'au XIIIe siècle, malgré six cents années d'Islam, il y avait encore en Syrie des Bouddhistes, dont la connaissance des idiomes sacrés de la secte était loin d'être négligeable.

C'est ainsi que le nom du Tathâgata se trouva appliqué à des Chrétiens,

tout au moins à des Chrétiens hétérodoxes : Renan (*Journal Asiatique*, 1856, I, p. 250), vers 570, sous Khosrau Anoushirwan, a signalé l'existence d'un Chrétien, Boud le Périodeute ܒܘܕ ܦܪܝܕܘܛܐ, qui composa des traités de polémique contre Manès et les Marcionites, qui traduisit du pehlvi le *Kalilag ou Dimnag*, les fables de Bidpaï; c'est avec raison que Renan a supposé que ce personnage, comme saint Augustin, avait professé les erreurs du Manichéisme, avant d'en combattre la doctrine, et que, comme plusieurs Manichéens, il portait le nom du Bouddha; il est certain que la légende manichéenne avait opéré en Perse, et dans les provinces asiatiques de l'empire byzantin, un syncrétisme extravagant : Çedrenus, au XIe siècle (Migne, *Patrologie grecque*, CXXI, 497), parle du fou Manès, qui se nommait Scythianus Σκυθιανός « celui qui tire son origine de la nation des Σκύθαι », les Scythes étant les Saka, de sorte que Σκυθιανός traduit Sâkya « celui qui est originaire de la race des Saka ». Manès était né brahmane Βραχμάνης; il eut pour maitre Boudas Βούδας qui, primitivement, se nommait Térébinthe Τερέβινθος, par une confusion abracadabrante avec l'arbre de la science, l'arbre de la bodhi, sous lequel Sakyamouni reçoit l'illumination, et devient bouddha. Boudas avait adopté les théories de l'Hellénisme, et se proclamait disciple d'Empédocle; il vint en Perse, et se prétendit le fils d'une vierge. Saint Ephrem dit également que le Manichéisme est d'origine hindoue; cette opinion est exagérée, mais l'influence bouddhique est évidente dans l'hérésie manichéenne, dans celle de Bardesane et dans ses autres formes. Le nom de l'Évangile de Manès, l'Évangile selon saint Thomas κατὰ Θωμᾶν, est peut-être né, comme l'a proposé Renan, d'une étymologie populaire autour de Gautama, nom du Bouddha. L'existence de ce syncrétisme irano-bouddhique est suffisamment prouvée par le roman de Barlaam et Joasaph, car, si Joasaph est certainement l'altération du titre du Bouddha, Bodhisattva devenu Boudasp, Barlaam, comme je l'ai montré autre part, est la transcription de la forme que Verethraghna, nom du dieu de la guerre dans le panthéon mazdéen, prit en moyen persan. Les auteurs arabes veulent que ce Boudasp soit l'inventeur du Sabéisme, du culte stellaire des empires de Chaldée, et ils ne font en cela que reprendre une tradition des Araméens chrétiens; c'est là une exagération évidente; elle a incité Renan à admettre que Babylone, puis Ctésiphon, furent des centres d'où l'influence bouddhique rayonna sur l'Occident; tout ce que l'on peut dire, c'est que le Bouddhisme, depuis la conquête d'Alexandre jusqu'à l'Islam, vécut dans les provinces qui avaient formé la monarchie séleucide, dans un statut qui nous échappe, suivant des modalités qui nous sont inconnues, mais dont l'existence ne fait point de doute.

[*Page* 76.] Vers 1200, Yakout signale la présence de Saints islamiques الابدال من الصالحين, vers Homs, dans le Liban, qui fut toujours habité par des Chrétiens, dont les Musulmans imitaient les austérités; cette opinion était assez générale pour que, vers 1310, un exotériste farouche ait écrit « le traité qui établit que la montagne de Loukkam est

comme toutes les autres, et qu'il ne s'y trouve ni hommes du mystère, ni saints » رسالة فى ان جبل اللكام كغيره من الجبال لا رجال غيب فيه ولا ابدال. La poésie persane, qui est l'interprète fidèle de la pensée mystique et des secrets du Soufisme, a conservé dans sa terminologie le souvenir précis de l'origine chrétienne de la doctrine ésotérique : les poètes donnent au maître des maisons à boire میخانه, des tavernes خرابات, le nom de *tarsa* ترسا, l'équivalent du mot arabe راهب « prêtre chrétien », puis, dans un sens général, « chrétien », qu'il s'agisse de clercs ou de laïcs, et ils n'hésitent point, pour les nécessités de la prosodie, à lui substituer l'arabe *kafir* كافر « infidèle ».

Ces auberges, ces mauvais lieux, où les Mystiques courent s'enivrer, tout en écoutant le Verbe du Mystère, sont une allusion transparente, une façon métaphorique de désigner les assemblées spirituelles où les Soufis se réunissent pour se livrer à ces exercices surérogatoires qui seuls peuvent conduire au Nirvana, alors que les pratiques d'observance stricte n'ont point d'autre vertu que d'ouvrir les portes du Paradis.

Le « Chrétien » qui gère ces maisons à boire, ces tavernes, n'est autre que le Maître de la doctrine, le directeur de conscience d'un groupe de Mystiques, le supérieur du monastère, le shaïkh, le mourshid مرشد, le پیر نورانی, le Sage qui enseigne le dogme de l'illumination, dans laquelle les Ésotéristes iraniens confondent, après Ghazali et 'Attar, l'*ishrak* اشراق des Soufis arabes, qui est d'origine néo-platonicienne, et la *bodhi* de l'Indianisme; c'est lui qui distribue à ses clients assemblés, qui leur fait porter par sa fille, « la fille du Chrétien », la *tarsa-batcha* ترسابچه, ou *kafir-batcha* کافربچه, aux joues plus roses que la rose de Shiraz, la liqueur magique dans des coupes d'or, la boisson d'immortalité, le Verbe de lumière, qui les enivre jusqu'à la mort des sens, dans laquelle ils trouvent l'extase finale de l'Union avec l'Être absolu au sein de sa divinité.

C'est ainsi qu'il convient d'entendre les Mystiques, Hafiz en particulier, le plus parfait de tous; la langue de Hafiz est pleine de ces métaphores sensuelles; elles trompent sur le dessein du poète, en laissant croire qu'il parle d'amour profane, et même de turpitudes, grâce à l'imprécision d'une langue qui ne distingue pas les sexes par des formes grammaticales; tous les Mystiques, pour se faire comprendre, ont bien été forcés de transposer l'idéalisme de leur passion dans la matérialité des sens; sans compter que les Soufis, dans l'Islam, connurent des ennemis acharnés, tous ceux qui ne pouvaient s'élever à la hauteur de leur pensée, et qui leur enviaient leur talent, ce qui indique assez leur nombre; il était infiniment moins dangereux pour leur sécurité de parler, ou de sembler parler, des boucles de la fille du Chrétien, ou de son fils, qui apportaient le poison d'amour, dans des coupes ciselées, des transes les plus matérielles de la passion la plus humainement profane, que d'union avec la Divinité, ce qui révoltait les professeurs de théologie. C'est ce qui explique pour-

quoi les poètes persans enveloppent leur pensée et la dissimulent dans les nuages de ces métaphores, au contraire d'Ibn al-'Arabi, qui eut toutes les audaces, et des dogmatiques, qui exposèrent leur doctrine, mais qui étaient des Mystiques d'occasion.

[*Page* 89.] Les Ésotéristes, au XIIe siècle, à l'époque de Ghazali et d'Attar, ne furent pas plus embarrassés pour traduire la pensée hindoue, ou plutôt ce qu'ils en avaient emprunté, que les Mystiques syriens, au VIIIe, ne l'avaient été pour transposer les concepts de l'Ascétisme chrétien et de la philosophie de Plotin; l'opération, en syriaque, eût été impraticable, et aurait abouti à un résultat misérable; elle aurait été totalement impossible dans le persan ancien, avant qu'il n'eût fait entrer en lui tout le vocabulaire arabe. Ni le syriaque, ni le persan, n'étaient capables de rendre les abstractions du Bouddhisme, encore bien moins d'exprimer les aspects, les modalités de ces abstractions, les nuances de leur valeur.

La forme grammaticale, la morphologie, dans l'expression, est indifférente : l'esprit supplée à sa concision, et ajoute ce qu'elle a omis suivant le rythme de la pensée; une sentence de Confucius, formée de mots isolés sans contact grammatical, est aussi limpide qu'une phrase du *Timée*, quand l'on est parvenu à s'éclairer sur la valeur sémantique de ses éléments; peu importe à l'esprit que les rapports syntactiques soient exprimés d'une façon plus ou moins tangible, par des formes visibles, et la manière dont ils sont marqués lui est encore plus indifférente; toutes celles que l'homme a inventées ne sont-elles pas incomplètes et défectueuses, et n'exigent-elles pas l'interprétation rationnelle de leurs éléments, par un jeu des facultés supérieures qui touche à la divination? Ce qui importe bien plus, c'est la souplesse du vocabulaire, sa richesse, surtout la faculté de se plier avec aisance aux variations infinies de la pensée. Jamais le persan n'aurait pu se prêter, avec son vocabulaire restreint, ne comprenant presque que des termes concrets, à traduire l'exubérance du vocabulaire hindou, avec ses multiplicités de sens et les variétés de ses significations; au lendemain de la conquête, au VIIIe, au IXe siècle, le persan prit conscience de son infériorité, qui, lui interdisait d'exprimer les concepts de l'Islamisme, que l'Iran venait d'embrasser, lequel, cependant, n'en comptait point tant; il comprit qu'il n'y pourrait jamais remédier par une évolution forcée de son vocabulaire, par un développement de son sémantisme, qui étaient au-dessus de ses moyens, et il y introduisit en bloc tout le lexique de l'arabe; cet artifice seul lui permit d'exprimer les idées philosophiques dont la sensation même était interdite aux sujets des Sassanides. L'arabe pouvait sans peine rendre les subtilités de la pensée de Plotin; il aurait pu, s'il l'avait voulu, traduire Platon aussi bien que le Stagirite, alors que l'opération, en syriaque, en pehlvi, aurait abouti à un échec complet, en produisant une traduction incompréhensible; il renchérit encore sur la complexité de son modèle, et il poussa la fantaisie, ce qui lui était facile, aux limites où elle aboutit à l'impossibilité.

Le verbe arabe est moins riche que la conjugaison sanskrite, mais il possède les modes et les temps, les voix essentiels; ceux que connaissent les Brahmanistes et les sectateurs de Sakyamouni sont une exubérance familière à la pensée hindoue; elle n'éclaire point la pensée des hommes qui écrivirent sur les olles de bambou, aux rives de l'Indus ou sur les bords du Gange; cette complexité ne sert point à marquer des variantes délicates et subtiles de la signification des verbes, mais une simple relativité dans le temps, que l'esprit ne conçoit pas nettement. Le jeu des deux langues se développe suivant des procédés essentiellement différents, mais il aboutit dans les deux idiomes à un résultat identique, d'une perfection absolue; si l'arabe ne possède point la gamme variée des préfixes hindous, qui modifient le sens du verbe par des touches insensibles, les dix aspects sous lesquels ses verbes se conjuguent, joints au jeu des prépositions qui affectent leurs régimes, lui confèrent une souplesse d'un autre genre, qu'on ne peut comparer au chatoiement ondulé du verbe sanskrit, mais qui peut lui équivaloir.

Le fait le plus important au point de vue du Soufisme iranien, qui parle en persan, et ne s'exprime pas en arabe, réside en la place considérable que les formations arabes, qu'il lui a empruntées, tiennent dans la langue persane, à ce point qu'elles vont jusqu'à usurper la place du verbe, dans une construction syntactique. Cette variation des abstraits, qui sont multipliés par les dix aspects sous lesquels les thèmes verbaux peuvent se présenter, permet de traduire sans aucune peine les nuances les plus fugitives de la pensée hindoue, de discriminer à l'infini entre les aspects simultanés ou successifs d'un même concept.

[*Page 107.*] Ibn al-'Arabi, Djalal ad-Din Roumi, Khosrau de Dehli, Hafiz, furent réellement des Mystiques; ils connurent l'amour divin, et ils ressentirent ses ardeurs; ils furent animés du transport spirituel, et ils éprouvèrent la sensation certaine de marcher vers Dieu, et de progresser dans son ipséité; Djami les imita dans une manière très habile, mais il n'éprouva jamais aucune sensation mystique; son inspiration ésotérique est nulle, encore plus que son inspiration littéraire; tout son talent est livresque, et consiste en artifices; il est un professeur de Mysticisme, et non un Mystique: il comprit qu'il n'avait rien de ce qui est requis pour créer dans ce domaine, et il disséqua les livres des autres, pour comprendre l'essence de leur doctrine, pour en faire des traités, et l'exposer. Djami, comme tous les dogmatiques, donne l'interprétation exotérique de la pensée des Mystiques; il ne traduit pas l'essence de leur pensée, qu'eux-mêmes sont incapables d'exprimer, et que le public ne comprendrait pas, s'ils parvenaient à le faire; les sensations mystiques ne relèvent pas des sens exotériques; elles ne peuvent être traduites ou expliquées par aucune forme : les interversions des sens, l'audition des lumières, la perception visuelle des sons, la disparition de l'écriture d'une page, alors que la vue ésotérique continue à la percevoir, qui sont des syndromes de l'hystérie, la vue à distance dans le temps et dans l'espace,

qui a fait croire aux Ésotéristes qu'ils vivent plusieurs vies successives.
L'extase est une grâce efficiente, qui élève le Mystique à l'intelligence ésotérique de concepts qui échappent à la compréhension des hommes; elle recule pour eux les bornes de l'entendement: elle les amène à un certain stade de la connaissance du monde transcendantal par le jeu des sens ésotériques; elle est essentiellement différente de l' « état » حال, dans lequel elle se produit, et non qui la produit; elle est fonction de cet état, qui est, pour qu'elle arrive, une condition nécessaire mais non suffisante. Cet état est produit par une extase antécédente, qui a élevé celui qui l'a subie à un stade مقام, auquel il peut percevoir des concepts à l'intelligence desquels il ne pouvait prétendre au stade précédent. Si toute extase produit un état, tout état ne produit pas l'extase qui correspond à cet état, sans quoi l'avancement, l'ascension dans les stades, serait automatique, et indépendant de la volonté de l'Être unique. Il faut pour que l'extase éclate, un acte de la volition divine, sans lequel le Mystique restera éternellement au stade où sa dernière extase l'a élevé. L'extase est une intégration, et l'intégration n'est possible que dans certains cas exceptionnels; pour en augmenter le nombre dans un stade déterminé de la raison humaine, il faudrait qu'une grâce efficiente augmentât le jeu de l'intellect humain, ce qui ne relève point des moyens et de la volonté de l'homme. L'extase est une sensation qui se produit en dehors du jeu des sens; elle paraît instantanée, indépendante de tout effort; c'est là une apparence, causée par ce fait que les sens ésotériques travaillent dans le monde transcendantal, qui ne connaît ni l'espace, ni le temps: l'espace et le temps sont des concepts humains; ils n'ont de valeur que par rapport aux cinq sens, l'imagination pouvant se transporter instantanément aux limites de l'univers, à la création du monde, à l'une quelconque de ses périodes, l'homme, qui est essentiellement limité, pouvant s'élever à une certaine notion de l'infini et de l'indéfini; c'est ainsi que Mahomet a parcouru toutes les sphères du monde intangible dans un laps de temps nul. En fait, ces opérations d'exploration du monde de la Transcendance se poursuivent dans l'inconscient; elles ne peuvent être connues du conscient que dans la proportion où le conscient communique avec l'inconscient; aussi les Mystiques croient-ils que le travail qui se produit dans la Transcendance n'existe pas, que l'acquisition de la science métaphysique est une révélation instantanée, alors que ce travail existe, que cette acquisition se produit, dans un monde différent du monde sensoriel, qui est concomitant avec lui, alors que ces modalités de l'action ésotérique sont simultanées avec celles de l'action exotérique, de la vie matérielle, qui n'a pas conscience des manifestations de la vie transcendantale, les ignore, et partant, suivant la norme humaine, les tient pour nulles et inexistantes: comment, d'une autre manière, expliquer qu'après ses extases, Mahomet était saisi d'un tel froid qu'il lui fallait se couvrir de son manteau, que les Soufis prient Allah de ne pas leur envoyer ces extases divines qui les épuisent et brisent leurs nerfs?

E. Blochet.

CATALOGUE DES MANUSCRITS GÉORGIENS

DE LA BIBLIOTHÈQUE PATRIARCALE GRECQUE A JÉRUSALEM

(Fin.)

N° 121

XVe-XVIe siècle. Écrit au Saint-Sépulcre (fol. 223 v°) par l'archiprêtre et moine (დეკანოზი და მონაზონის)... (nom illisible). Reliure moderne. 223 folios. Parchemin raide et blanc, mais aujourd'hui fortement jauni. Cahiers de 8 feuilles, de ა (lisez 1) (les deux premières feuilles manquent) jusqu'à კჱ (lisez 28). Dimensions de la page : 220 × 167^{mm}; de l'écriture : 152 × 118^{mm}; sur deux colonnes. 20 lignes à la page. Écriture : nuskhuri grand. Encre brune de mauvaise qualité. Ponctuations . :- Quelques mémoriaux : à la fin, colophon du scribe defacé (fol. 223 v°).

Contient : Un προσκυνητάριον (? აკურთხევანი).

N° 122

XIIIe-XIVe siècle. Reliure moderne en cuir jaune. Parchemin assez épais et raide, fortement jauni. 471 pages, dont chaque deuxième page porte un numéro. Cahiers de 8 pages, de ა (lisez 1) jusqu'à კთ (lisez 29). Dimensions de la page : 231 × 165^{mm}; de l'écriture : 158 × 106^{mm}; sur deux colonnes, avec un espace de 17^{mm} entre elles. 29 lignes à la page. Écriture : nuskhuri incliné. Encre d'un brun-noirâtre de mauvaise qualité. 4 miniatures des évangélistes assis, d'un travail grossier. Ponctuation : · Quelques mémoriaux.

Contient : Les quatre Évangiles. Inc. avec l'épître d'Eusèbe à Carpianus (fol. 1 r°), suivi par des tables de canons.

(Fol. 12 r°-137 v°.) Évangile de Matthieu.

(Fol. 143 r°-223 v°.) Évangile de Marc.

(Fol. 229 r°-355 v°.) Évangile de Luc.

(Fol. 363 v°-447 v°.) Évangile de Jean.
(Fol. 449 r°-471 v°.) Index des leçons.
(Tsagareli, *op. cit.*, n° 11.)

N° 123

XIIe-XIIIe siècle. Reliure moderne. Papier oriental, assez léger et de teinte rosâtre, fortement troué par les vers. 265 folios. Cahiers de 8 feuilles : la plupart des signatures n'existent plus. Au commencement un cahier (et peut-être d'autres encore) a disparu. Dimensions de la page : 228 × 160mm; de l'écriture : 160 × 110mm; sur une colonne. 25 lignes à la page. Écriture : nuskhuri petit et clair. Encre brune foncée. Ponctuations :· · Très peu de mémoriaux.

Contient : Une Παρακλητική.
(Tsagareli, *op. cit.*, n° 91 (?).)

N° 124

XIe-XIIe siècle. Reliure moderne. Parchemin, assez raide, de teinte jaunâtre. 333 folios. Cahiers de 8 feuilles : les signatures sont en géorgien et en arménien également, de ơდ (lisez 14) (fol. 1 r°) à խդ (lisez 44) (fol. 326 r°). Dimensions de la page : 203 × 152mm; de l'écriture : 182 × 120mm; sur une colonne. 33 lignes à la page. Écriture : nuskhuri petit, clair, incliné. Encre d'un noir grisâtre. En-têtes en rouge vermillon asomt'avruli. Ponctuations ∴ · Quelques mémoriaux.

Contient : Un Ménaion καθ' ἡμέρας du 1er septembre (— déf.) jusqu'au 30 novembre (déf. —), et non pas un synaxaire, comme le dit Tsagareli.
(Tsagareli, *op. cit.*, n° 25.)

N° 125

Fin du XVIIe siècle. Écrit à Jérusalem par Joakim le moine et vieillard (იოაკიმ ხუცეს მღვდელმონაზონი). Reliure moderne. Papier blanc, côtelé, fortement troué par les vers. 300 folios. Cahiers de 8 feuilles, dont les signatures ont été découpées. Dimensions de la page : 210 × 152mm; de l'écriture : 170 × 112mm; sur une colonne. Écriture : nuskhuri très grossier. Encre brune. Ponctuations :· · Quelques mémoriaux géorgiens au commencement, à la fin, un en arménien et un autre en arabe.

Contient : Ménaion καθ' ἡμέρας pour le mois de septembre (1-30). Le manuscrit est complet, et de la même main que le

n° 52. Tsagareli le date de l'an 1502 : je n'ai pu retrouver cette date dans le codex, et l'écriture en est certainement moins ancienne.

(TSAGARELI, *op. cit.*, n° 52.)

N° 126

XVIIe siècle. Reliure moderne. Papier blanc, côtelé, fortement troué par les vers. 526 folios. Cahiers de 8 feuilles : les signatures ne sont pas conservées. Dimensions de la page : 212 × 140[mm]; de l'écriture : 161 × 110[mm]; sur une colonne. 22 lignes à la page. Écriture : nuskhuri grossier du type du XVIIe siècle. Encre noire : les initiales et en-têtes en rouge vermillon. Ponctuations : · :· Quelques mémoriaux.

Contient : Triodion avec parties d'un ménaion et quelques leçons bibliques, à peu près comme dans les 'petits gulani' du Caucase.

N° 127

XIIe-XVe siècle. Reliure ancienne en cuir brun sur planches, sans ornementation. Papier oriental épais de teinte rosâtre. 193 folios. Cahiers de 8 feuilles : signatures conservées de ა (lisez 1) jusqu'à იჱ (lisez 18). Dimensions de la page : 215 × 132[mm]; de l'écriture : 148 × 95[mm]; sur une colonne. 17 lignes à la page. Écriture : nuskhuri grand et régulier. Encre brune : en-têtes en rouge vermillon. Ponctuations · : Mémorial de ბესნა ჩოლოყაშვილი sur la feuille de garde à la fin.

Contient : Un livre d'heures (ჟამნი).

(Peut-être TSAGARELI, *op. cit.*, n° 24.)

N° 128

XIVe-XVe siècle. Reliure ancienne en cuir brun avec dessins enchevêtrés (twisted work). Papier oriental de mauvaise qualité, de teinte rosâtre. 345 folios. Cahiers de 8 feuilles, mais on n'y trouve pas de signatures. Dimensions de la page : 225 × 195[mm]; de l'écriture : 152 × 130[mm]; sur une colonne. 18 lignes à la page. Écriture : nuskhuri grand et grossier. Encre noire. Ponctuations : · · Il n'y a pas presque pas de mémoriaux.

Contient : Un ὡρολόγιον (livre d'heures). Le manuscrit est mutilé au commencement et à la fin.

N° 129

XIVe-XVe siècle. Reliure ancienne en cuir noir ornée de dessins linéaires. Parchemin blanc et épais, de bonne qualité. 321 folios (et point 342 comme chez Tsagareli). Cahiers de 8 feuilles, commençant avec ა (lisez 1) (dont les deux premières feuilles manquent) et allant jusqu'à მბ (lisez 42). Dimensions de la page : 232 × 183^mm^ : de l'écriture : 151 × 107^mm^ : sur deux colonnes, avec un espace de 18^mm^ entre elles. 21 lignes à la page. Écriture : nuskhuri grand, arrondi. Encre noire avec en-têtes en rouge vermillon. Ponctuations : :‿ ·

Mémoriaux : Les deux cités par Tsagareli (p. 13) se trouvent sur le fol. 316 v° : cette fois, il les a transcrites assez correctement. ქირი ვინილე მცირედი (*sic*) წიგნისა ამის სამიებელისა განკარგვისა თჳს ვ~ა ნეტავენ თუალნი თქუენნი ყოველნი ღ~ნო ჩემნო და ვინ იკითხ-ვიდეთ ჩემ ცოდვილსა ბარნაბასსა თჳს ტფილელისა ლოცვა ჰყავით ღ~ისა თჳს გევედრები... Mémoire de Barnabas, évêque de Tiflis; plus bas en mkhedruli. რომელმან მოვიგე წიგნი ესე და ხელთა განსმა-ნათლებული სამოციქულო : და მერმე კვალად სამიებელითა განვმარ-თენ და შევსწირე და მოვახსენე ხატსა ღ~თისასა ნიქოზის სამკვი-დრებელსა ჩუენსა და მამათა ჩუენთასა ვიყოთ ქ~ჱს ხოვ მეფობასა ღ~ის მსახურისა მეფისა სჳმონისსა ::

Contient : Les œuvres apostoliques dans la rédaction de Georges l'Agiorite.

1. (Fol. 1 r°-13 v°.) Inc. avec l'introduction aux Actes des Apôtres (—def.).

(Fol. 11 r°-87 v°.) Texte des Actes.

2. Introduction et texte des épîtres catholiques. Inc. texte (fol. 91 r°); des. texte (fol. 128 r°).

3. Introduction et textes des épîtres de saint Paul. Inc. texte (fol. 152 r°), des. texte (fol. 301 v°).

Ensuite viennent des vers ïambiques comme dans le manuscrit n° 19 en l'honneur de Georges.

4. (Fol. 302 r°-320 v°.) Index lectionum.

(Tsagareli, *op. cit.*, n° 11.)

N° 130

XIe-XIIIe siècle et XVe-XVIe siècle. Reliure assez moderne en cuir noir avec ornementations repoussées et fermetures. Contient : *a*) les fol. 1-91 sur parchemin blanc, raide, de teinte crème ; *b*) les fol. 92-295 sur papier

oriental mou, de teinte rosâtre. 295 folios (tous compris). Cahiers de 8 feuilles, dans chaque partie : dans la première, inc. avec ⴈⴄ (lisez 15) jusqu'à ⴉⴆ (lisez 27); dans la deuxième partie les cahiers portaient autrefois des chiffres arabes qui ont été découpés. Dimensions de la page : 220 × 170mm dans les deux divisions; de l'écriture : 185 × 135mm et 180 × 110mm : sur une colonne. 34 lignes à la page dans la première partie; 24 dans la deuxième. Écriture : *a*) de la première partie : nuskhuri très beau, clair, régulier, carré, droit; *b*) de la deuxième : nuskhuri arrondi et incliné du XVe-XVIe siècle.

Contient : 1. (Fol. 1r°-91 v°.) Une partie d'un Τριῴδιον (déf. —).

2. (Fol. 92r°-295 v°.) Leçons de l'Ancien Testament (déf. —).

A la fin de la *deuxième* partie (fol. 295 v°) de la même main que le texte : მე ცოდვილმ͞ნ გ͞გლ (*sic*) სუანმან შემოვსწირე ყ͞დ წისა ბორტისა ღ͞თის მშ͞ბლისა. « Moi, le pécheur Grigol (Grégoire) le Svanétien, j'ai offert (ceci) à la très Sainte Vierge de Porté » (?). Le scribe de la deuxième partie s'appelait donc Grigol et non Gabriel, comme l'a dit Tsagareli.

(Tsagareli, *op. cit.*, n° 79.)

N° 131

XIe-XIIe siècle. Reliure moderne. Parchemin léger et blanc de teinte jaunâtre. 211 folios, dont les coins extérieurs et supérieurs des premières 24 feuilles ont été brûlés. Cahiers de 8 feuilles : il ne s'y trouve point de signatures. Dimensions de la page : 202 × 162mm; de l'écriture : 165 × 115mm : sur une colonne. 31 lignes à la page. Écriture : nuskhuri très petit et régulier. Encre d'un noir grisâtre; en-têtes en rouge carmin. Ponctuations · ∸ Pas de mémoriaux.

Contient : Le Τριῴδιον (მარხვანი).

Le manuscrit est défectif au commencement et à la fin.

N° 132

XVe siècle. Ecrit au monastère de Tkebnari (მონასტერსა ტკებნართს, fol. 343r°) par le scribe Mikel (მ͞ქლ, fol. 343r°). Reliure ancienne en cuir brun sans aucune ornementation. Papier oriental de teinte rosâtre, fortement perforé par les vers. 343 folios. Cahiers de 8 feuilles, signés avec des lettres arméniennes : la première feuille manque : fol. 343 v° = խ͞գ (lisez 43). Dimensions de la page : 234 × 145mm; de l'écriture : 185 × 115mm; sur une colonne. 21 lignes à la page. Écriture : nuskhuri

carré. Encre brune et de mauvaise qualité, qui a mangé la page dans beaucoup d'endroits : en-têtes en rouge vermillon. Ponctuations :· : · Pas de mémoriaux.

Contient : Ménaion général pour toute l'année avec les grandes fêtes et les saints les plus importants.

N° 133

XIIIe-XIVe siècle. Reliure ancienne en cuir brun sans aucune ornementation et avec vestiges de fermetures. Papier oriental, épais et jaune : les fol. 1-5, 12-14 ont été remplacés plus tard par une main du XVIe siècle, comme on le voit par un mémorial de Beena Colaqasvili sur le fol. 1 r°. Cahiers de 8 feuilles, dont les signatures ne sont pas conservées. Dimensions de la page : 212 × 170mm ; de l'écriture : 184 × 130mm ; sur une colonne. 20 lignes à la page. Écriture : nuskhuri grand, hardi et arrondi : en-têtes en rouge vermillon. Ponctuations :· : . Quelques mémoriaux, entre autres une note mentionnant que le manuscrit a été relié de nouveau en ქჳს სჳ (a. 1532 : fol. 5 v°) et une note de Beena Colaqasvili (ბეენა ჩოლოყაშვილი) sur le fol. 1 r°.

Contient : Psautier complet avec les douze chants : le texte original commence sur le fol. 6 r° avec le Ps. IX, 8. A la fin, la main du rénovateur a remplacé le texte perdu du cantique de Zacharie.

(Probablement Tsagareli, *op. cit.*, n° 1.)

N° 134

XVIIe siècle. Reliure ancienne en cuir brun orné de dessins figurant des rameaux de vigne. Papier de lin, blanc et brillant. 467 folios, très abîmés par les vers. Cahiers de 8 feuilles : il y en a deux séries : la première, de ია (lisez 11) (fol. 1 r°) jusqu'à ლბ (lisez 32) (fol. 62 r° : def. —) ; la deuxième, de ბ (lisez 2) (fol. 165 r°) jusqu'à მბ (lisez 42) (fol. 465 r° (def. —). Nous avons ici deux parties séparées, qui ont été reliées ensemble. Dimensions de la page : 209 × 145mm ; de l'écriture : 132 × 90mm ; sur une colonne. 18-21 lignes à la page. Écriture : nuskhuri gothique, mais pas de la même main jusqu'au bout. Encre d'un noire grisâtre : en-têtes en rouge vermillon. Ponctuations · : Pas de mémoriaux.

Contient : 1. Livre d'heures (Ὡρολόγιον, ჟამნი). Inc. (—def.) fol. 1 r° : des. (def. —) fol. 161 v°. 2. Triodion (მარხვანი). Inc. (— def.) fol. 165 r° : des. (def. —) fol. 467 v°.

Le manuscrit est en très mauvais état.

N° 135

XIIIe-XIVe siècle. Écrit à Jérusalem au Saint-Sépulcre (აღდგომაჲ = Résurrection) par le moine enseignant Tevda (თევდა : მზნი და მძღრი). Reliure ancienne en cuir brun ornée de dessins linéaires. Parchemin fort d'un blanc jaunâtre. 244 folios. Cahiers de 8 feuilles : vers la fin, les signatures géorgiennes qui font défaut ont été remplacées par des lettres arméniennes. Dimensions de la page : 198 × 145^{mm}; de l'écriture : 148 × 100^{mm}; sur une colonne. 21 lignes à la page. Écriture : nuskhuri de grandeur moyenne, soigné, arrondi. Encre brune, qui a pâli : les lettres en beaucoup d'endroits ont été retracées plus tard par une main du XVIe siècle, laquelle a remplacé aussi quelques feuilles perdues. Ponctuations · : :- Un ou deux mémoriaux : colophon du scribe f. 244 v°.

Contient : Ménaion (თთუეთა) καθ' ἡμέρας pour le mois d'avril. Le manuscrit est complet.

N° 136

XIIIe-XIVe siècle. Reliure ancienne en cuir brun tendu sur planches de bois, avec des vestiges d'ornementation repoussée et de fermetures. Papier oriental lourd et de teinte jaunâtre. 195 folios et 4 feuilles de garde, deux au commencement et deux à la fin. Cahiers de 8 feuilles : sans signatures visibles. Dimensions de la page : 208 × 160^{mm}; de l'écriture : 160 × 110^{mm}; sur une colonne. 17 lignes à la page. Ponctuations :· Un certain nombre de mémoriaux, entre autres, sur la feuille de garde au commencement (fol. 2 r°), un sur Élisée, l'évêque de Dman (?) (ელისე დმნელ ეპსკპსნ).

Contient : Un psautier avec les douze chants. Le texte inc. (— def.) avec le psaume XXVI (fol. 1 r°) :... შნი ღ მღვიძილ : ნუ გარემოიაქცევ პირსა შენსა ჩემგან... et s'étend jusqu'à la fin des chants.

(TSAGARELI, *op. cit.*, n° 6.)

N° 137

XIIe-XIVe siècle. Reliure assez ancienne, en cuir noir orné de dessins stylisés de fleurs en relief. Parchemin assez léger, raide, blanc, jaunâtre. 104 folios. Cahiers de 8 feuilles, de ბ (lisez 2) (fol. 1 r°) jusqu'à იდ (lisez 14). Signatures au coin extérieur et supérieur au commencement; au coin inférieur et intérieur à la fin. Dimensions de la page : 202 × 159^{mm}, de

l'écriture : 155 × 110mm; sur une colonne. 28 lignes à la page. Écriture : nuskhuri gothique petit, mais très clair. Ponctuations : · · Pas de mémoriaux.

Contient : Ménaion pour les fêtes importantes du 25 septembre au 25 mars.

Le manuscrit est défectif au commencement et à la fin.

(TSAGARELI, *op. cit.*, n° 43.)

N° 138

XVIIe siècle. Reliure ancienne en cuir brun sans ornementation. Papier blanc, de lin (?) de mauvaise qualité, côtelé. 211 folios : après le fol. 195 il y a des fragments d'autres livres. Cahiers de 8 feuilles. de გ (lisez 3) jusqu'à კა (lisez 21). Dimensions de la page : 215 × 160mm; de l'écriture : 150 × 100mm; sur une colonne. 18 lignes à la page. Écriture : nuskhuri angulaire. Encre noire. Ponctuations · : : · Un ou deux mémoriaux.

Contient : 1. Des chants en l'honneur de la sainte Vierge. Inc. (— def.) fol. 1 r°-194 v°. 2. Une partie d'un autre livre liturgique, par une autre main du XVIe siècle sur papier grossier, jaune grisâtre (fol. 195 r°-201 v°). 3. Une partie d'un psautier par la première main, contenant des cantiques, depuis le 1er cantique de Moïse jusqu'au cantique des trois jeunes hommes.

(Probablement TSAGARELI, *op. cit.*, n° 97.)

N° 139

XIe-XIIe siècle. Reliure moderne en cuir jaune : sur le dos : ΕΡΜΗΝΕΙΑ ΤΟΥ ΨΑΛΤΗΡΙΟΥ. Parchemin blanc de bonne qualité. 373 folios. Cahiers de 8 feuilles. *a*) Inc. (fol. 1 r°) avec დ (lisez 4) et ensuite à კბ (lisez 22). *b*) Inc. (fol. 159) avec ა (lisez 1) à კვ (lisez 26). Dimensions de la page : 205 × 154mm; de l'écriture : dans la première moitié, 161 × 105mm; dans la deuxième, 161 × 107mm; sur une colonne. 20 lignes à la page dans la première partie; 23 lignes dans la deuxième. Écriture : deux mains distinctes : *a* (fol. 1 r°-158 v°) nuskhuri grand, carré, mais un peu incliné aussi; *b*) (fol. 159 r° — à la fin) nuskhuri petit et angulaire. Encre brune. Ponctuations : :· · Pas de mémoriaux.

Contient : Deux textes hagiographiques (tous les deux acéphales) et le commentaire de Basile le Grand sur les Psaumes.

1. (Fol. 1 r°-125 v°.) Acephalon (Acta Theklae). Inc. (fol. 1 r°) : ... და მომივლინენ მე ღამით ეც... იგი ყრმანი რომელნი

მეივლინნეს ტერ... ლოსის მიერ. და არიან (1) საპყრობი-ლესა... რამეთუ მესმა ვითარმედ ლოცვითა მათითა ... კურნა ღმერთმან ყრმაჲ იგი (2) ჰურიისაჲ მის : დ... კურს უკუეთუ ესე ჭეშმარიტ არს ჰრქუა [მ]ას ალექსანდრე : ჰე დედოფალო [ჩ]ემო რაჲ ეგე გესმა ჭეშმარიტ არს... *et m'envoyaient la nuit à s[avoir] les jeunes hommes qui avaient été envoyés par* Ter... los, *et ils sont dans la prison*... parce que je sus que, grâce à leur prière, Dieu avait guéri le fils du juif, et je me demandai si c'était bien vrai. Alexandre lui dit : Oui, Madame, ce que vous avez entendu c'est vrai...

2. (Fol. 126r°-158v°.) Acéphalon (les personnages importants sont un Neophytos quelconque et trois jeunes hommes, dont l'un s'appelle Alpheos (?) et un autre Philadelphus(?) : je crois qu'il s'agit de la passion d'Alphius, Philadelphius, Cyrinus, etc.; cf. *B.H.G.*, 57). Inc. ... თჳსთა : ხოლო მათ კელ ყვეს წერად. და აღწერა უხუცესმან რომელსა ეწოდებოდა ალფეოს წიგნი საწინასწარმეტყუელოჲ. და შემდგომმან მისმან ხაბულით ფილადელფოს აღწერა წმიდაჲ სახარებაჲ... Pourtant ils se mirent à écrire : le plus âgé d'entre eux, qui s'appelait Alpheos, copia le livre des prophètes, et le suivant, nommé Philadelphos, copia l'évangile...

3. (Fol. 159r°-373v°) (def. —). წმიდისა მამისა ჩუენისა ბასილი მთავარეპისკოპოსისა კესარიაჲ კაბადუკიელისაჲ : თარგმანებაჲ პირველისა ფსალმუნისაჲ... de notre saint père Basile l'archevêque de Césarée en Cappadocie : Commentaire sur le premier psaume (dans la version d'Euthyme l'athonite). Inc. ყოველივე წერილი სულისა მიერ წმიდისა თქუმულარს... Πᾶσα ἡ Γραφὴ...

Le texte finit (def. —) au fol. 373v°, pas loin après le commencement de l'homélie sur le psaume LXI.

MIGNE, *P.G.*, XXIX, 209-493.

(TSAGARELI, *op. cit.*, n° 121.)

(1) Ajouté au-dessus de la ligne.
(2) Ajouté au-dessus de la ligne.

N° 140

XIIIe-XIVe siècle. Écrit par le scribe დავითაჲ Davitay (fol. 85r°, etc.). Reliure ancienne en cuir brun sans aucune ornementation et sur planches de bois. Papier oriental grossier et mou, de teinte jaunâtre. Les bords sont troués par les vers. 257 feuilles. Cahiers de 8 feuilles, de ა (lisez 1) et ensuite. Dimensions de la page : 185 × 133^{mm}; de l'écriture : 142 × 95^{mm}; sur une colonne. 20 lignes à la page. Écriture : nuskhuri incliné au revers. Encre noire; en-têtes en rouge vermillon. Ponctuations · : Quelques inscriptions.

Contient : Vies des saints.

1. (Fol. 1r°-85r°.) სიბრძნე ბალაჰვრისა. La sagesse de Balahvar (= Barlaam et Josaphat). Inc. იყო ვინმე მეფე ერთი ქუეყანისა ჰინდოეთისასა... Il y avait un roi du pays de l'Inde...

2. (Fol. 85v°-170r°.) ცხორებაჲ და მოღუაწებაჲ ნეტარისა იოდასაფისა ძისა მეფისაჲ. რომელი მოაქცია წმიდამან ბალაჰვარ. და მან მოაქცია მამაჲ მისი აბენეს მეფე. და ქუეყანაჲ ჰინდოეთისაჲ მონებად ქრისტესა : Vie et efforts du bienheureux Iodasap', le fils du roi, que le saint Balahvar convertit, et qui convertit son père, le roi Abenes et le pays de l'Inde au service du Christ. Inc. და იწყო მიერითგან იოდასაფ მარხვად... Et de ce temps Iodasap' commençait à jeûner...

3. (Fol. 171r°-185v°.) ცხორებაჲ ქსენოფორე ხეფე წულისაჲ : Vie de Xénophore, le fils du prince. Inc. გჳთხრობდა ჩუენ ბერთაგანი ვინმე დიდი... Un des grands vieillards nous racontait...

Conferendum *A. SS* s.d. 9 novembri pp. 112-114.

4. (Fol. 185v°-195v°.) ცხორებაჲ ნეტარისა ალ[ექ]სისაჲ კაცისა ღმრთისაჲ. Vie du bienheureux Alexis, l'homme de Dieu. Inc. იყო კაცი ვინმე კეთილად მორწმუნე... ἐγένετό τις ἀνὴρ ευσεβής...

DELEHAYE, *B. H. G.*, 51.

5. (Fol. 195v°-205r°.) Vie de saint Onuphrius (Onop're), etc. que voyait Paphnut. Inc. ცხორებაჲ სათნოჲ... La vie vertueuse...

6. (Fol. 205r°-219v°.) 17 juillet. Vie de sainte Marina. Inc.

შემდგომად აღდგომისა უფლისა ჩუენისა იესუ ქრისტესა... Après la résurrection de Notre-Seigneur Jésus-Christ...

(Fol. 220v°-227v°.) Une longue invocation d'une belle main athonite implorant des bénédictions sur saint Euthyme.

N° 141

XIIIe-XVe siècle. Reliure moderne. Parchemin jaune grisâtre de mauvaise qualité. 80 folios. Cahiers de 8 feuilles, de დ̄ (lisez 4) (fol. 8v°) à იდ̄ (lisez 14) (fol. 79r°) dont il ne reste que deux feuilles. Dimensions de la page : 202 × 144^{mm}; de l'écriture : 152 × 106^{mm}; sur une colonne. 30 lignes à la page. Écriture : nuskhuri très petit, un peu arrondi, du type gothique. Encre d'un noir grisâtre; en-têtes et initiales en rouge vermillon. Ponctuations : · : · Sans mémoriaux.

Contient : Un Τριῴδιον.

Le manuscrit est defectif au commencement et à la fin. Il va, dans cette partie, du jeudi de la première semaine de carême jusqu'au vendredi de la 4e semaine. Une autre partie de ce manuscrit est conservée sous le n° 144.

(TSAGARELI, *op. cit.*, n° 76.)

N° 142

XIIe siècle. Reliure moderne. Parchemin raide, blanc, un peu jauni. 239 folios. Cahiers de 8 feuilles : Inc. (fol. 1r°) avec ე̄ (lisez 5). Dimensions de la page : 193 × 149; de l'écriture : 180 × 115^{mm}; sur une colonne. 16 lignes à la page. Écriture : nuskhuri grand, angulaire, incliné. Encre brune pâle. Ponctuations : · Sans mémoriaux.

Contient : Vie de saint Jean Chrysostome (Acéphalon).

Inc. (fol. 1r°) ...ლი იგი ეკლესიათა და და მონასტერთა რ̄ლნი იყვნეს გარემოის ქალაქსა მას შესაქმედ ჭურჭელი ეკლესიისაჲ... Des églises et des monastères, qui entouraient la ville, pour fabriquer le mobilier de l'église...

(Fol. 119r°.) En rouge : აღძრვაჲ იგი ემ̄სისა ჩ̄ა. რ̄ა არა ჯერ არს ყ̄ლთა საანჯმნდ ყოფად : des. (def. —) (fol. 239v°.) და ისწრაფეს ყ̄ლი რ̄ი ესმა მათ და იხილეს ჭტ̄ად ნ̄ მჴედარნი იგი რ̄... et tous ceux qui entendaient se hâtaient et voyaient vraiment, mais les soldats à cheval...

(TSAGARELI, *op. cit.*, n° 103.)

N° 143

XIIe-XIVe siècle. Écrit probablement à Jérusalem au monastère de Sainte-Croix. Reliure moderne. Papier oriental, côtelé, de teinte jaunâtre. 168 folios. Cahiers de 8 feuilles sans signatures visibles. Dimensions de la page : 188 × 126^mm; de l'écriture : 153 × 96^mm; sur une colonne. 22 lignes à la page. Écriture : nuskhuri assez irrégulier, de grandeur moyenne. Encre noire en-têtes; en rouge vermillon. Ponctuations :· : · Sans mémoriaux.

Contient : Un ὡρολόγιον (livre d'heures).

A la fin (fol. 168r°), de la main du texte : დაიწერა და გ̄ნს̄რ-ულდა წ̄ჲ ესე წიგნი იჱლმნ მღნასტერსა წ̄ისა ჯ̄რს წ̄ისა მამისა ჩ̄ნისა პროხორჳს აღშენებულსა ჴელითა ფ̄ლ ცოდვილისა მიქელ დვალისაჲთა... Nous avons ici sans doute une copie postérieure du manuscrit de Mikel Dvali, où le scribe a copié également le colophon; ce n'est pas la main du ms. n° 14.

(TSAGARELI, *op. cit.*, n° 23.)

N° 144

XIIIe-XVe siècle. Reliure moderne. Parchemin de mauvaise qualité. 66 folios, dont les 20 derniers ont été fortement abîmés par l'humidité. Cahiers de 8 feuilles, commençant avec ი̄ვ (lisez 16) (fol. 1 r°) jusqu'à კ̄დ (lisez 24) (fol. 63 v°), dont il n'y a que 3 feuilles. Ce manuscrit fait partie du n° 141. Sans mémoriaux.

Contient : La partie du triodion faisant suite à celle du n° 141, de la 4e semaine du carême jusqu'au lundi (ou au mardi) de la semaine sainte.

N° 145

Fin du XVIIe siècle ou commencement du XVIIIe siècle. Reliure moderne. Papier blanc, côtelé, sans filigrane. 404 folios. Cahiers de 8 feuilles commençant avec დ̄ (lisez 4) (fol. 1 r°) jusqu'à ნ̄დ (lisez 54) (fol. 398 r°) (la dernière feuille est perdue). Dimensions de la page : 204 × 142^mm; de l'écriture : 143 × 95^mm; sur une colonne. 15 lignes à la page. Écriture : nuskhuri serré, gothique, assez petit. Encre noire; les lettres capitales en marge en rouge vermillon; mais celles dans le texte même en or pâle. Ponctuations :· : · Sans mémoriaux.

Contient : Un ὡρολόγιον (livre d'heures).

Probablement TSAGARELI, *op. cit.*, n° 91 (pas un livre de prières).

N° 146

XIIe siècle. Reliure moderne. Papier oriental de teinte jaunâtre. 168 folios. Cahiers de 8 feuilles, de ა (lisez 1) à კბ (lisez 22) : du premier cahier il ne reste que 3 feuilles; signatures en haut et en bas au commencement et à la fin des cahiers. Dimensions de la page : 196 × 153mm; de l'écriture : 128 × 101mm; sur une colonne. 22 lignes à la page. Écriture : semi-cursive nuskhuri, d'un type très intéressant, très semblable au manuscrit n° 1 de l'Université de la Géorgie. Ponctuations · (avec un espace assez grand entre les mots) : :— ÷ Encre brune : en-têtes en rouge vermillon. Quelques inscriptions.

Contient (à notre avis) : Un Pentékostarion. Sur le fol. 168v° (main du scribe) une notice disant que le manuscrit a été apporté au Saint-Sépulcre par Barbaré et Mariam (ბარბარე და მარიამ).

N° 147

Manuscrit arménien liturgique en écriture bolorgir, écrit en l'an ՌՃՂԵ = 1746 (fol. 120r°).

N° 148

XIe-XIIe siècle. Reliure moderne. Parchemin blanc et raide. 304 folios. Cahiers de 8 feuilles : le manuscrit commence probablement avec ბ (lisez 2), mais la première signature qui soit conservée est დ (lisez 4 : fol. 13r°). Un des cahiers a été relié la tête en bas après le fol. 135v°. Dimensions de la page : 182 × 133mm; de l'écriture : 150 × 101mm; sur une colonne. 19 lignes à la page. Écriture : nuskhuri irrégulier du type sinaïtique. Encre d'un brun grisâtre. Ponctuations · Pas de mémoriaux.

Contient : Chants et panégyriques en l'honneur de la Sainte Vierge.

1. (—def. fol. 1r°-91r°.) Chants pour l'office des fêtes de la Sainte Vierge, e. g., (fol. 8r°) office à Bethléem en l'honneur de la Sainte Vierge 13 août (des. fol. 19r°).

2. (Fol. 95r°-133v°.) Saint Maxime le confesseur. Vie de la Sainte Vierge. Inc. ისმინეთ ესე ყოველმან თესლებმან... Entendez ceci, toutes les nations...

3. (Fol. 133v°-184v°.) Saint Basile le Grand, archevêque de

Césarée en Cappadoce. Homélie sur la mort de la Sainte Vierge. Inc. საიდუმლოჲ არს დიდებული... C'est un mystère glorieux...

4. (Fol. 184 v°-209 v°.) 21 novembre. Saint Jean le Jeûneur (νηστευτής), patriarche de Constantinople. Homélie sur la Présentation de la Sainte Vierge dans le temple. Inc. ბრწყინვალე და დიდებულ დღესის ესე კრებაჲ... L'assemblée de ce jour est brillante et glorieuse...

5. (Fol. 210 r°-239 v°.) Saint Jean Damascène. Première homélie sur la mort de la Sainte Vierge. Inc. ჴსენებაჲ მართალთაჲ... La commémoration des justes...

6. (Fol. 239 v°-301 v°.) Saint Jean Damascène. Deuxième homélie sur la mort de la Sainte Vierge. Inc. ვინ მე უკუე კაცთა გან მან... (def. —) L'un des hommes...

Les premières pages du manuscrit ont souffert de l'humidité.

N° 149

XIe siècle. Écrit au monastère de Saint-Siméon par le Scribe Antoine Lakhtara. Reliure moderne en cuir jaune; sur le dos ΣΥΝΑΞΙΑΡΙΣΤΗΣ Parchemin blanc, épais et raide. 148 folios, dont les fol. 1-9 sont d'une main plus récente (du XVIe siècle environ). Cahiers de 8 feuilles. Inc. (de la main primitive) avec გ̄ (lisez 3), (fol. 10 r° et suiv.). Dimensions de la page : 192 × 124^{mm}; de l'écriture : 135 × 75^{mm}; sur une colonne. 18 lignes à la page. Écriture : nuskhuri clair, angulaire, incliné. Encre d'un brun grisâtre, noir à partir du fol. 49; celle de la première main est noirâtre. En-têtes en rouge vermillon. Ponctuations : · : · Quelques mémoriaux.

Contient : Vies des saints.

1. (Fol. 1 r°-32 r°.) Sainte Catherine. Inc. წელსა ლვ და მეათე-ქესმეტესა... Dans la trente-sixième année...

2. (Fol. 32 r°-70 r°.) 17 juillet. Vie de sainte Marina. Inc. შემდგომად აღდგომისა უფლისა ჩუენისა... Après l'Ascension de Notre-Seigneur...

3. (Fol. 70 r°-99 v°. 4 décembre. Passion de Barbara. Inc. მას ჟამთა,.. En ce temps...

4. (Fol. 99 r°-129 r°, fol. 129 r°-135 r°.) Vie de saint Onyphrius, etc. Inc. თხრობაჲ საიდუმლოჲ... Le conte mystérieux... Chants en l'honneur de saint Onyphrius.

5. (Fol. 136 r°-147 r°.) წამებაჲ წმიდისა კჳრიაკესი და ივლი-

ტაჲსა. Passion de saint Cyriaque et de sainte Juliette. Inc. საყუა-რელისა ძმისა... Du frère bien-aimé...

A la fin de chaque vie un colophon du scribe. Tsagareli dit que l'ouvrage fut écrit à Saint-Siméon, et qu'une note en grec au commencement mentionne que le manuscrit fut donné au monastère de Saint-Siméon; mais Antoine n'en dit rien dans son colophon (fol. 147 v°-148 r°), dont voici la partie la plus importante : ღირს ვიქმენ მე გლახაკი ანტონი ლაჩტათა მოგებად წ~დასა ამას წიგნსა წ~თა მოწ~მთასა წ~დისა ეკატე-რინესა და წ~ისა ი~ბრაჲსა და წისა მართინაჲსა და წისა კ~ესა და წ~ისა ონოფრეს ცხორებასა : და დავდევ წ~ა საყდარსა სამოელისსა... C'est donc au monastère de Samuel que le manuscrit a été déposé.

(Tsagareli, *op. cit.*, n° 107.)

N° 150

XIIIe-XVe siècle. Écrit à Jérusalem par le scribe Makharébeli (მხრბლი). Reliure moderne en cuir jaune. Parchemin épais, de teinte grisâtre. 151 folios. Cahiers de 8 feuilles, commençant avec დ (lisez 4) (fol. 1 r°) jusqu'à კ (lisez 20); signatures au commencement, dans le coin extérieur et supérieur de la feuille; à la fin, au coin inférieur et intérieur. Dimensions de la page : 187 × 149^{mm}; de l'écriture : 135 × 105^{mm}; sur une colonne. 21 lignes à la page. Écriture : nuskhuri droit, assez petit, presque cursif. Encre grisâtre. Ponctuations : - : · Quelques mémoriaux.

Contient : Un ὡρολόγιον (livre d'heures).

(Fol. 151 v°.) Colophon de Makharébeli (ou mémoire (?). Il me semble postérieur en date au texte, et l'encre en est différente).

(Tsagareli, *op. cit.*, n° 21.)

N° 151

Commencement du XIe siècle. Reliure moderne en cuir jaune; sur le dos : ΛΟΓΟΙ ΚΥΡΙΛΛΟΥ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑΣ. Parchemin d'assez bonne qualité, de teinte ivoire, un peu raide. 179 folios; défectif au commencement et à la fin; les bords des feuilles sont fortement découpés, d'où il résulte que beaucoup des nombreux mémoriaux sont incomplets. Cahiers de 8 feuilles; deux séries *a*) იზ (lisez 17) (des. fol. 8 r°) à კზ (lisez 27) : (fol. 81 v°), *b*) ა (lisez 1) (fol. 82 r°) à იბ (lisez 12) (dont il ne reste que 5 feuilles) (fol.

179v°). Dimensions de la page : 180 × 133mm; de l'écriture : 151 × 98mm (celles-ci varient suivant les pages); sur une colonne. 19-23 lignes à la page. Écriture : le manuscrit est de deux mains : *a*) du type athonite, *b*) d'une main plus carrée; en-têtes en asomt'avruli rouge; l'encre varie tantôt brune, tantôt grisâtre ou noire. Ponctuation ˙ : Un certain nombre de mémoriaux, découpés pour la plupart.

Contient : Dogmatica et hagiographica.

1. (Fol. 1r°-1v°.) Acéphalon. Inc. სიხარულითა ნეტარი კჳრილჱ და თქუა : იხარებდეთ ცანი და იშუებდინ ქუეყანაჲ. აჰა ესერა აღმოივსეს წყალი ცხოველი. წყაროჲსა გან წმიდისა ღმერთ-შემოსილის მამისა პავლჱსა. რომელმან გამოჰგჳცხადა დიდი იგი საჲდუმლოჲ ჭეშმარიტებისაჲ... Avec joie le béni Cyrille et dit que les cieux se réjouissent. etc...

2. (Fol. 1v°-31v°.) წამებანი ძუელისა და ახლისა წერილისა გან ვითარმედ არა ერთ არს ბუნებაჲ და პირი : თავი კ̄გ. Témoignages de l'Ancien et du Nouveau Testament que la nature et l'hypostase ne sont pas une. 23 chapitres. Inc. აჰა ესერა მჯდომარჱ არს მეუფჱ ქრისტჱ საყდართა ზედა დიდებისათა... Voici le Christ roi assis sur le trône de gloire...

3. (Fol. 32r°-43v°.) თქუმული ივ̄ნე დამასკელისაჲ შეზავებულისა და შეერთებულისა ბუნებისა თჳს უთავოთა მიმართ მწვალებელთა : თავნი კ̄დ. Homélie de saint Jean Damascène sur la fusion et l'union de la nature contre les hérétiques Acéphales. 24 chapitres. Inc. ერთი შეზავებული ბუნებაჲ სხუათა და სხუათა ბუნებათა განიქმნების... Une nature mixte s'est formée de différentes natures...

4. (Fol. 43v°-47r°.) აღსარებაჲ წმიდისა და მართლისა და უბიწოჲსა ქრისტეანეთა სარწმუნოებისაჲ : თქუმული ათანასი ალექსანდრელისაჲ. მუხლი კ̄თ. Confession de la sainte et juste et innocente foi chrétienne, par Athanase d'Alexandrie. 39 vers. Inc. უკუეთუ ვინ მე ენებოს... Si quelqu'un voulait...

5. (Fol. 47r°-48v°.) განჩინებაჲ მართლისა სარწმუნოებისაჲ დამტკიცებულისაჲ იოვანეს მიერ ღმრთის-მეტყუელისა გამოცხადებით საკჳრველთა მოქმედისა მიმართ. Exposition de la vraie foi, définie par Jean le Théologue par révélation envers le Thaumaturge. Inc. და ესე იგი სარწმუნოებაჲ არს რომლისა თჳს... Et cette foi est celle pour laquelle...

6. (Fol. 19r°-59r°.) Un long titre : sur les raisons et la valeur des conciles oecuméniques. Inc. არიან უკუე სოფლიონი შჳდნი კრებანი დიდნი... Il y a déjà sept grands conciles oecuméniques...

7. (Fol. 59v°-66v°.) წმიდისა მამისა ჩუენისა ნიკიფორე კოსტანტინეპოლელ პატრიაქის თავი ი~ბ. Contre les hérétiques. 12 chapitres de notre saint père Nicéphore, le patriarche de Constantinople.

8. (Fol. 67r°-81v°.) Cyrille d'Alexandrie. Sur la bienheureuse Vierge Marie (aux saints) pères au concile d'Éphèse. Inc. ბრწყინვალე არს ჩუენდა სიტყუაჲ ესე... Cette homélie est brillante pour nous...

9. (Fol. 81v°-87v°.) მიქაელ სვინკელოსისა იერ~მლისაჲ მართლისა სარწმუნოებისა წარმოთქუმაჲ : Michel Syncellus de Jérusalem : Expression de foi orthodoxe. Inc. მრწამს ერთი ღმერთი... Je crois à un Dieu...

10. (Fol. 88r°-179v° (def.—). ცხორებაჲ და მოქალაქობაჲ წმიდისა და ნეტარისა მამისა ჩუენისა დანიელ მესუეტელისაჲ. რომელი იყო მახლობელად დიდის ქალაქისა სამეუფოჲსა : Vie et œuvres de notre saint et béni père Daniel le stylite, qui était près de la grande ville royale. Inc. პირველ ყოვლისა წინა საყუარელნო ჯერ არს ჩუენდა დიდებად მისსა... Avant tout, ô bien-aimés, nous le devons glorifier...

Inscriptions par la main du scribe (ფისა Pisa?) :

(Fol. 18r°-66v°.) ი~ჳ ქ~ე შეიწყ~ლე ივ~ნე ხხ~ოლი ა~მ, de Jean de Khakhul.

(Fol. 32r°.) ი~ჳ ქ~ე შ~ე გ~ი, de Georges.

(Fol. 43v°.) ი~ჳ ძეო ღ~თისაო ადიდე შენ მიერითა სუფე-ვითა მამაჲ გ~ი ჯრ~ვლი მ~რჯუენითა სუფევისა შენისა ა~ნ, de Georges de Sainte-Croix.

(Fol. 48.) D'une autre main, à notre avis, l'autographe d'Euthyme, en rouge (voir la Table paléographique chez Tsagareli *l.c.* 1re partie à la fin, n° Va). ლოცვა ჰყავთ გლახაკისა (*sic*). ეფთჳმის თ~ს და ყ~ლთა ვე ცოდვილთს მებღალულისა (*sic*). რომელმან წიგნი ესე ვთარგმნე მართლისა სარწმუნოებისაჲ უცთომელად მქადაგებელი : « Faites (une) prière pour (moi) le misérable Ep't'ime, tout couvert de péchés, qui a traduit

ce livre pour être un exposé infaillible de la foi orthodoxe. »

Beaucoup de ces ouvrages se retrouvent dans le დოგმატი-კონი, Doğmatikoni d'Arsène Vačesdze : v. K. Kékélidze ქარ-თული ლიტერატურის ისტორია I. 515 et suiv. (Tiflis, 1923).

(Tsagareli, *op. cit.*, n° 123.)

N° 152

XIe-XIIe siècle. Reliure moderne. Parchemin blanc, assez épais et raide. 265 folios actuellement (à la fin 279), dont les bords sont abimés par l'humidité; les feuilles ne sont pas numérotées partout. Cahiers de 8 feuilles : de ა (lisez 1) à კთ (lisez 29) (fol. 273 v°); იზ (lisez 17) relié à la fin (6 feuilles seulement : fol. 274-279). Dimensions de la page : 167 × 120^{mm}; de l'écriture : 130 × 88^{mm}: sur une colonne. 16 lignes à la page. Écriture : nuskhuri petit et incliné du type athonite: en-têtes en asomt'avruli rouge. Dans quelques endroits l'écriture pâlie a été retouchée par une main du XVIe siècle.. En-têtes grossièrement enluminés représentant des figures d'animaux. Très peu de mémoriaux : (fol. 225 v°-225 r°) un de Ruth (რუთი).

Contient : Les vies avec des chants en l'honneur des saintes femmes.

1. (Fol. 1 r°-30 r°.) Titre endommagé... იხიხნი მრმიხი (*sic*) უგლō... Chants en l'honneur de la bienheureuse Vierge Marie, le Père et le Fils. Inc. უგლōდა უფალსა ღიდენით დōლ...

2. (Fol. 30 r°-39 r°.) განგენაჲ წმიდისა ღმრთისამშობელისა მარიამისა. Office de la bienheureuse Vierge Marie. Inc. ადი-დენს სული ჩემი... Mon âme glorifie...

3. (Fol. 39 r°-50 v°.) Chants pour Pâques. ცანი ცათანი მიღი... Les cieux des cieux...

4. (Fol. 50 v°-56 v°.) Chants en l'honneur de sainte Marina. Inc. სიღრმესა მას... Dans la profondeur...

5. (Fol. 56 v°-86 v°.) Passion de sainte Marina. Inc. შემდგომად ამაღლებისა უფლისა ჩუენისა იესუ ქრისტესა... Après l'ascension de Notre-Seigneur Jésus-Christ.

Delehaye, *B.H.G.*, 1165 ou 1166.

6. (Fol. 86 v°-131 v°.) 1er juin (corr. de 15). Chants et Passion de saint Fevronia (ფებრონიაჲსი). Inc. მამისა გან შობილმნ... Ce qui naquit du Père...

7. (Fol. 133 r°-161 r°.) 4 décembre. წამებაჲ წმიდისა ბარბა-რაჲსა. Passion de sainte Barbe. Inc. იყო მაშინ ჟამთა მეფე... Dans ce temps il y avait un roi...

DELEHAYE, *B. H. G.*, 213.

8. (Fol. 161 v°-174 v°.) Chants en l'honneur de sainte Barbe.

9. (Fol. 175 r°-230 r°.) Vie de sainte Eupraxia, de son époux et de leur fille, qui s'appelait Eupraxia. Inc. დღეთა ღმრთის-მსახურისა თევდოსი... Aux jours du pieux Théodose...

10. (Fol. 230 v°-242 r°.) 21 novembre. Chants en l'honneur de sainte Catherine. Inc. სურვილითა მით საღმრთოჲთა... Avec le désir divin...

11. (Fol. 242 v°-265 v°.) 24 novembre. Vie de sainte Catherine. Inc. წელსა მეოც და მეოთვრამეტესა... Dans la trente-huitième année...

DELEHAYE, *B. H. G.*, 30.

(TSAGARELI, *op. cit.*, n° 106.)

N° 153

XIIe siècle. Écrit à Jérusalem, au Saint-Sépulcre, par le scribe Jean (ინ̄ესი, fol. 46 v°). Reliure moderne en cuir jaune : au dos ΕΥΑΓΓΕΛΙΟΝ. Parchemin blanc, très mince, de bonne qualité. 145 folios. Cahiers de 8 feuilles commençant avec ზ̄ (lisez 7) (fol. 1 r°). Dimensions de la page : 172 × 118[mm]; de l'écriture : 130 × 88[mm]; sur une colonne. 25 lignes à la page. Écriture : nuskhuri petit, clair, carré, un peu incliné. Initiales en rouge minium. Quelques-unes sont enluminées en couleur verte, tournée au vert de gris qui a troué les pages. En-têtes enluminés. Ponctuations · : : - Un long mémorial à la fin de l'évangile de Luc (fol. 101 r°).

Contient : Les quatre évangiles et un index des leçons; la plupart de l'évangile de Matthieu s'est perdue.

(Fol. 1 r°.) Inc. avec Matthieu სლ̄ე XXVI, 3 : ესე ვითარნი და განირჩინეს იგინი....

(Fol. 11 r°.) Inc. Marc.

(Fol. 46 v°.) Inc. Luc.

(Fol. 101 v°.) Inc. Jean.

(Fol. 140 v°.) Des. Jean (სჳა).

(Fol. 140 r°-145 v°.) Index lectionum (def. —).

Le manuscrit est défectueux au commencement et à la fin. (Probablement TSAGARELI, *op. cit.*, n° 12.)

N° 154

XVIIe siècle. Reliure ancienne en cuir noir, très salie. 497 pages. Cahiers de 8 feuilles, sans signatures. Dimensions de la page : 162 × 98^{mm}; de l'écriture : 122 × 80^{mm}; sur une colonne. 14 lignes à la page. Écriture : mkhedruli arrondi, très beau et clair. Ponctuations : :· Quelques mémoriaux au commencement et à la fin.

Contient : Un livre d'Heures (ὡρολόγιον, ჟამნი).

N° 155

Psautier géorgien imprimé, publié à Moscou, A. D. ჩღჲდ (1764).

N° 156

De l'année 1040. Écrit par le scribe Georges (გი) pour Prokhoré à Jérusalem au monastère de Sainte-Croix (fol. 99 r°-100 r°). Reliure ancienne en cuir brun sans ornementation, qui ne tient plus aux feuilles. Parchemin de bonne qualité de teinte ivoire. 203 folios, dont quelques-uns sont détachés. Cahiers de 8 feuilles, commençant avec დ (lisez 4, (fol. 1 r°) jusqu'à კა (lisez 21). Dimensions de la page : 132 × 99^{mm}; de l'écriture : 111 × 68^{mm}; sur une colonne. 17 lignes à la page. Écriture : nuskhuri petit, clair, incliné, angulaire. Ponctuations · : Sans mémoriaux.

Contient : Vie des saints.

1. (Fol. 1 r°-99 r°.) Acéphalon (vie de saint Siméon le stylite). Inc. ... იქმნა ესრეთ : მაშა ვითარცა შეცთომილი...

a) (Fol. 13 v°.) ლოცვაჲ წმიდისა მართაჲსი. Prière de sainte Martha. Inc. ქრისტე ღმერთო... O Christ Dieu...

b) (Fol. 79 v°.) ეპისტოლე წმიდისა სჳმეონისი მეჯუარისა მიმართ. Lettre de saint Siméon au staurophylax. Inc. იხარებ-დინ ცანი... Que les cieux se réjouissent...

c) (Fol. 88 r°.) ეპისტოლე მეჯუარისაჲ. Lettre du staurophylax. Inc. პატიოსანი წიგნი... Le livre précieux...

(Fol. 99 r°-100 r°.) Colophon du scribe, le même qu'à la fin du manuscrit.

2. (Fol. 101 r°-185 v°.) 8 juillet. La Passion de saint Procope. Inc. მათ დღეთა შინა ოდეს... En ces jours quand...

3. (Fol. 185 v°-203 v°.) Passion des dix martyrs de Crète. Inc. იესუ ქრისტე მეოხებითა წმიდათა ამათ მოწამეთაჲთა... Jésus-Christ par l'intercession de ces saints martyrs...

(Fol. 203 v°-204 v°.) Colophon du scribe გიორგი (Georges) par qui nous voyons que le livre a été écrit pour saint Prokhoré dans le k'ronikon სჲ (lisez 260), i. e.. A. D. 1040 dans le monastère de Sainte-Croix, à Jérusalem.

N° 157

Grand portefeuille en toile violette, contenant une quantité de feuilles éparses, tombées des manuscrits de la collection. La plupart pourraient être identifiées sans beaucoup de peine.

N° 158

Portefeuille plus petit que n° 157 avec le même contenu.

N° 159

Paquet de rebuts liés ensemble par une corde :

1. Planche d'une reliure en cuir, orné de dessins linéaires, ayant au verso un mémorial arménien *իմ յաւգնութիւն համբարձում* et quelques esquisses.

2. Feuille de parchemin réglée pour l'écriture, portant quelques mots arabes sur un côté.

3. Cinq doubles feuilles de palimpseste géorgien.

a) L'écriture supérieure appartient à un ménaion pour le mois de mai (15-16 mai). Ces feuilles sont marquées au crayon des n°s 71 à 75 inclusivement. Dimensions de la page : 227 × 178^{mm}; de l'écriture : 180 × 110^{mm}; sur une colonne. 27 lignes à la page. Écriture : Nuskhuri arrondi du XVe ou XVIe siècle.

b) L'écriture du fond est un asomt'avruli de grandeur moyenne du IXe siècle à deux colonnes, fragment, à ce qu'il semble, d'un évangile.

4. Feuille de parchemin mesurant 449 × 218^{mm}, avec un texte d'un côté *en vieil anglais*, apparemment du XVe siècle : écriture de chartes : encre d'un noir grisâtre. 40 lignes. Renferme apparemment une liste des domaines.

5. Feuille de parchemin, fortement jaunie et froissée, mesurant 290 × 230^{mm}. Écriture arménienne erkatagire du Xe-XIe siècle, très petite, sur deux colonnes, chacune de 227 × 87^{mm}.

6. Deux planches de reliures :

a) En cuir brun orné de dessins stylisés. Au verso, une quantité de mémoriaux géorgiens.

b) En papier mâché, portant un mémorial de Bessarion (ბესარიონ); à l'intérieur une lettre en grec avec des comptes.

N° 160

(Autrefois au couvent de Saint-Abraham à Jérusalem sous le n° 84.)

Fin du XVIIe siècle ou commencement du XVIIIe siècle. Écrit pour ბატონის გლბდისა (le Seigneur Glbdi = Galobadi ?) et pour sa femme მრმ (Mariam). Relié avec des planches de bois, autrefois couvertes de cuir brun, dont le dos subsiste encore. Papier de lin (?), épais, blanc et côtelé. 340 folios. Cahiers de 8 feuilles. Dimensions de la page : 218 × 152^{mm} ; de l'écriture : 132 × 84^{mm} : sur deux colonnes, avec un espace de 10^{mm} entre elles. 17 lignes à la page. Écriture : nuskhuri gothique, angulaire. Encre noire. Ponctuations : · : Quelques mémoriaux, surtout sur la dernière feuille qui est détachée.

Contient : Les quatre Évangiles et un index des leçons (ზანდუკი).

Le manuscrit est complet. Ce manuscrit a été apporté avec le suivant au Patriarchat grec parmi les autres provenant du couvent de Saint-Abraham, au commencement de la guerre, en 1914.

N° 161

(Autrefois au couvent de Saint-Abraham à Jérusalem sous le n° 85).

XIIIe-XVIe siècle. Reliure moderne en toile noire ornée d'un dessin figurant de petits rameaux : le dos en cuir, violet foncé. Parchemin d'assez bonne qualité, blanc, mais un peu jauni. 229 folios non numérotés. Cahiers de 8 feuilles. Dimensions de la page : 202 × 173^{mm} ; de l'écriture : 173 × 130^{mm} ; sur une colonne. 16 lignes à la page. Écriture : nuskhuri grand, clair, incliné, arrondi : les lettres initiales des vers sont en rouge vermillon. Un certain nombre de mémoriaux. (Fol. 229 v°) (de la même main que le texte) ქე... ადიდე ღმრთმან ხვთსა დიდი ქართლისა ქვნი (*sic*) მიქლ : · Plus bas mémorial (mkhedruli) de ნიკზ, dont la fin a disparu.

Contient : Psautier complet avec les douze chants. Le fol. 1 et un autre au milieu ont été remplacés par du papier et par une main du XVIIe siècle.

Ce manuscrit, ainsi que le précédent, a été apporté au patriarchat grec avec les autres manuscrits du couvent de Saint-Abraham au commencement de la guerre, en 1914.

CONCORDANCE DES NUMÉROS DE CE CATALOGUE (B.) AVEC CEUX DE TSAGARELI (T.).

B.	*Ts.*	*B.*	*Ts.*	*B.*	*Ts.*	*B.*	*T*
1		42	31	82		122	11
2	} 101	43		83	67?	123	91?
3	}	44		84		124	25
4		45	28	85		125	52
5	104	46		86		126	
6		47		87	71	127	21?
7	1	48	89	[88]		128	
8	128?	49	7	[89]		129	14
9		50		[90]		130	79
10		51	111	91	59	131	
11	1	52		92		132	
12	115	53		93	10	133	1?
13	131?	54		[94]		134	
14	105	55	68	95	19?	135	
15	99	56	63?	96	117	136	6
16	138	57		97	44	137	43
17		[58]		98	41	138	97?
18	109	[59]		[99]		139	124
19		60	30	100	26	140	
20	136 ou 137	61		[101]		141	76
21	135	62		102	8	142	103
22	118	63	86	103	9	143	23
23		64	48	104	139	[144]	76
24		65	69?	105		145	94?
25		66	2	[106]		146	
26	51	67	77	107	63	[147]	
27	136 ou 137	68	57	108	110	148	
28	135	69	5?	109	18?	149	107
29	135	70	58?	110	42	150	21
30	126?	71	38	111	70	151	123
31		72	121	112	69?	152	106
32	119	73	116	113	3	153	12?
33		74	125	114	100	154	
34	132	75	27	115	20	[155]	
35	111	76	15	116	18?	156	
36		77		117	50	[157]	
37		78	56	118		[158]	
38		79		119	93	[159]	
39		80		120	108	[160]	
40	66	81	60	121		[161]	
41							

Concordance des numéros de Tsagareli avec ceux de ce catalogue.

Ts.	*B.*	*Ts.*	*B.*	*Ts.*	*B.*	*Ts.*	*B.*
1	7 + 11	36		71	87	105	14
2	66	37		72		106	152
3	113	38	71	73		107	149
4	133?	39		74		108	120
5	69?	40		75		109	18
6	136	41	98	76	141	110	108
7	49	42	110	77	67	111	
8	102	43	137	78		112	
9	103	44	97	79	130	113	
10	93	45		80		114	35
11	122	46		81		115	12
12	153?	47		82		116	73
13		48	64	83	56?	117	96
14	129	49		84		118	22
15	76	50	117	85		119	32
16		51	26	86	63	120	
17		52	125	87		121	72
18	116?	53		88		122	
19	95?	54	68	89	48	123	151
20	115	55		90		124	139
21	150	56	78	91	123?	125	74
22		57		92		126	30?
23	143	58	70?	93	119	127	
24	127?	59	91			128	8?
25	124	60	81	94	145?	129	
26	100	61		95		130	
27	75	62		96		131	13?
28	45	63	107	97	138?	132	34
[29]		64		98		133	
30	60	65		99	15	134	
31		66	10	100	114	135	21
32		67	83?	101		136	20 }
33		68	55	102		137	27 }
34	42	69	65? 112?	103	142	138	16
35		70	111	104	2+3+5	139	104

Robert P. Blake.

LES INSCRIPTIONS ARMÉNIENNES D'ANI

DE BAGNAÏR ET DE MARMACHÈN

(Suite.)

89

ANI. — Sur le mur extérieur de l'église de Saint-Sauveur (le nº 6 de notre Plan), côté occidental :

1. Ց̅ԹՎ. : ՉԴ.Ա. ՇՆՈՐՀԻՒԵՒՈՂ.ՈՐՄՈՒԹԲԲԱՐ
2. ԵՐԱՐԵՒՄԱՐԴԱՍԻՐԻՆԱՅԵՍԱԹԱՊԱԿՎ.ԱՐՀԱՄ (*sic!*) ՈՐԴԻԻՒԱՆ
3. ԷԻՈՐԴՈՒՆՄԵԾԻՆԵՒՀԶԱՒՐԻՆԶԱՔԱՐԻԱԻՎ.ԵՐՍՏ
4. ԻՆՆՈՐՈԳԵՑԻԶԿՈՒՄԲԷԹՍԲՓՐԿՉԻՍՎ.ՍԵՐԿԱՐԿԵՆ ԴԱՆՈՒԹ̅Ե̅
5. ԻՄՈԵԻՅԻՇԱՏ(ԱԿ)ԻՄԵԶԵԻՆԱԽՆԵԱՑՄԵՐՈՑ⊗ԱՐԴԵ ՍՎ.ԱՍԻՎ.ՍՈՐԴԻԳՐ
6. ԻԳՈՐՈԱՌԱՔԵՑԱՊԱՏՐՈՆԻՆՀՐԱՄԱՆԱՒՆԱԹԱԲԱԿ Վ.ԱՐՀԱՄԱ (*sic!*) ԵԻԵԿԵԼ.ԿԱ
7. ՏԱՐԵՑԻՄԵԾՋԱՆԻԻԵԻԱՃԻԱՏՈՒԹԲՋՀՐԱՄԱԵԼ.ՍԻՆ ՉԵԻՍՊԱՍԱՒՈՐԲ
8. ՍԲՓՐԿՉԻՍՐ.ՆՉԱՄԱՏՈՒՅԻՆՄԵՉՉՎ.ԱՐԴԱՎ.ԱԹԻՆԿԻ ՐԱԿԷՆ : Բ : ՊԱՏԱՐԱԳ

Transcription : ց̅. *Թվին ՉԴ.Ա. շնորհիւ եւ ողորմութեամբ բարերար եւ մարդասիրին Աստուծոյ, ես՝ աթապակ Վարհամ* (*sic!*), *որդի Իւանէի* (*Բ*), *որդուն մեծին եւ հզաւրին Զաքարիայի* (*Բ*), *վերստին նորոգեցի զկումբէթ Սուրբ Փրկչիս, վասն երկար կենդանութեան իմոյ եւ յիշատ(ակ) ի մեզ եւ նախնեաց մերոց : — Արդ,*

ես՝ Վասիլս, որդի Գրիգորոյ, առաքեցայ պարոնին հրամանաւն աթաբակ Վարհամայ (*sic*), *եւ եկե(ա)լ՝ կատարեցի, մեծ ջանիւ եւ աշխատութեամբ, զհրամա(յ)ե(ա)լս ինձ ։ Եւ սպասաւորք Սուրբ Փրկչիս ընձայ մատուցին մեզ՝ զՎարդավառին կիրակէն Բ պատարագ ։*

Traduction : « En 791, par la grâce et la miséricorde du Dieu bienfaisant et charitable, moi, l'atabek Vahram, fils d'Ivané (II), (petit-)fils du grand et vigoureux Zacharia (II), j'ai reconstruit le dôme de ce Saint-Sauveur pour ma propre longévité et en souvenir de nous et de nos ancêtres. — Maintenant, moi Vacil, fils de Grigor, j'ai été envoyé par l'ordre de (mon) maître, l'atabek Vahram, et étant venu, j'ai exécuté, avec beaucoup d'effort et de travail, ce qui m'était commandé. Les serviteurs de ce Saint-Sauveur nous ont fait don de deux messes, le dimanche de la fête de la Transfiguration. »

Ligne 1 : C'est la même lettre Ծ que nous avons vue au commencement de l'inscription n° 79.— 2 et 6 : *Վարհամ* pour *Վահրամ*. — 4 : *կումբէթ* pour *գմբէթ*. — 8 : la forme *ընձա* est à noter.

La date 791 de l'ère arménienne correspond à l'année **1342** de notre ère.

90

ANI. — Au-dessus de l'ouverture d'une fenêtre qui surmonte la porte méridionale de Saint-Sauveur (le n° 6 du Plan), sur l'arcade :

1. *խաչավարինգավ*
2. ։ *Թվին* ։ ՉՂԱ ։ *եսբուբար*
3. *աքղագրեցի*

Transcription : *Խաչս վարին գավ ։ Թվականիս ՉՂԱ, ես՝ Բուբարաք Ղաղ, գրեցի ։*

Traduction : « Cette croix ci-dessous ... en 791. Moi, Boubaraq Ghagh, j'ai écrit. »

Ligne 1 : Faut-il lire *խաչս վար ինկաւ* = « Cette croix est

tombée par terre en 791 »? En tout cas, je ne trouve nulle part la signification du mot *գավ*.

La date 791 de l'ère arménienne correspond à l'année **1342** de notre ère.

91

ANI. — Au même endroit que la précédente :

բուբարաքղաղեսգրեցի

Transcription : *Բուբարաք Ղաղ, ես գրեցի ։*

Traduction : « Boubaraq Ghagh, j'ai écrit moi-même. »

92

ANI. — Au-dessus de la porte de la chapelle à coupole du couvent de Békhentz (le n° 13 du Plan) ; écriture tracée à l'aide d'un couteau :

1. *ԹՎ. ՉՂ. Դ*
2. *սպանդիարայիշայի*
3. *ձերսրբյաղաւթս*
4. *որածձեզյիշէ*

Transcription : *Թվին ՉՂ.Դ ։ Սպանդիարս յիշայ* (*sic*) *ի ձեր սուրբ յաղաւթս, որ Աստուած ձեզ յիշէ ։*

Traduction : « En 791. Souvenez-vous de moi, de Spandiar, dans vos saintes prières, afin que Dieu se souvienne de vous. »

Ligne 2 : *յիշայ* pour *յիշեա* ou plutôt *յիշեցէք* ou *յիշեսջիք*.

La date 791 de l'ère arménienne correspond à l'année **1345** de Jésus-Christ.

93

ANI. — Sur le mur intérieur du porche de l'église des Apôtres (le n° 2 de notre Plan), dans une fausse arcade :

1. *ԹՎ.*
2. *ՉՂ.*

3. Է.
4. ԿԱՄԱՒՔՆԱՅԵՍՃԱՊԱ
5. ՂԻՆՍՈՐԴԻՅՈՎԱՆԻՍԻԵՏ
6. ՈՒԸՆՁԱԻՍՐԱՌԱՔԵԱԼ[ՔՍ
7. ԶՍՐ]ՍՏԵՓԱՆՈՍԻՒՐԺ[Ո
8. ՂՈՎՐԴ]ՈՎՆԻՒՐԿԱԼԵՐ[Ո
9. ՎՆԶՈՐՅԱ]ՌԱՋՆՃՈՐԹ[ԵԼ
10. ԻՆ. ԵՍ : ԷՃ : Ս]Պ : ՏՎԻԵԻՅԱՌ[ԱՔ
11. ԵԱԼՔ]ՍԴԱՐՁՈՒՑԻԱՅԼ
12. [ԵՏՈՒԶԽԱՉ]ՈՎՊԱՀԵԶԻԿԷՍ[Ն
13. ՈՐԻ]ՀՈՎԹԸԹՎԱՆՑԳՆԵԼԷԻԵ
14. [ՒՄԷ]ԿԿՈՒՂՊԱԿՈՐԻՅԱՄԻՐՀ
15. [ԱՍԱՆԱ]ՅԳՆԵԼԷԻԻԴՏԱԿՐՈՑԻ
16. [ԽԱՆ]ԱՊԸՐԻԴՈՒԱՆՆԴԻՄԱ
17. ՑԷՎՍՅԻՃԱՏԱԿԻՆՁԵԻԱ
18. ՄՈԻՄՆՈՅԻՄՈՅԱՎԱՔԽԱԹ
19. ՈՒՆԻՆԵԻԴԵՂԵՑԿԱՏԵՍԻԼԵԻ
20. ՔԱՐԷՊԱՃՏՈՐԴՈՅԻՄՈՅՅՈ
21. ՎԱՆԻՍԻՆԵԻՊԱՐՏԻՆՍՊԱՍ
22. ԱԻՈՐՔՍՈՐԱՅԱՄԱՄԻ : ՃՔ : ԱԻՐ
23. ՊԱՏԱՐԱԳ : Դ : ԱԻՐՃԱՊ
24. [ԱՂ]ԻՆԻՆ : Դ : ԱԻՐԱԻԱՔԽԱԹՈՒՆԻՆ :
25. [Դ] : ԱԻՐՅՈՎԱՆԻՍԻՆԿԱՏԱՐ
26. [Ո]ՂՔՆԱԻՐՀՆԻՆՑԱՅՀԱԿ[Ա]
27. ՈՒԱԿՐՔՆԴԻԱՏԻՆ
28. ՅԱՅ

Transcription : *Թվին ՉԴԷ. կամաւքն Աստուծոյ, ես՝ Ճապաղինս, որդի Յովանիսի, ետու ընձա ի Սուրբ Առաքեալ[քս՝ զՍուրբ] Ստեփանոս, իւր ժ[ողովրդ]ովն, իւր կալեր[ովն, զոր յա]ռաջն շորթ[ել (է)]ին. ես՝ Էճ սպ[ի]տակ տվի եւ յԱռ[աքեալք]ս դարձուցի. այլ [ետու զխաչ]ով պահեզի կէս[ն որ ի] Հովթըթվանց գնել էի, ե[ւ մէ]կ կուղպակ որ ի յամիր Հ[ասանայ] գնել էի, ի դտակրոցի*

[խան]ապըրի գուանն գիմայ է, վասն յիշատակ ինձ եւ ամուսնոյ իմոյ՝ Աւագ խաթունին, եւ գեղեցկատեսիլ եւ բարեպաշտ որդոյ իմոյ՝ Յովաննիսին : Եւ պարտին սպասաւորք սորա՝ յամենայն ամի՝ ԺԲ աւր պատարագ. Դ աւր Շապ[ադ]ինին, Դ աւր Աւագ խաթունին, [Դ] աւր Յովաննիսին : Կատար[ո]ղքն՝ աւրհնին յԱստուծոյ. Հակ[ա]ռակքն՝ դատին յԱստուծոյ :

Traduction : « En 797, par la volonté de Dieu, moi Chapadin, fils de Hovhannès, j'ai fait don à [cette (église des)] Saints-Apôtre[s de Saint-]Étienne avec ses p[aroissiens] et [avec] ses aires [qui avaient été au]paravant enle[vées; j'ai payé 700 asp]res et j'ai rendu (le tout) à ces Ap[ôtres]; [j'ai] aussi [donné la] moitié du jardin potager [Khatch]ov [que] j'avais acheté [aux] Hovthethvanq, [et un]e boutique que j'avais achetée à l'émir H[assan] et qui se trouve en face de la porte du [mar]ché des bonnetiers, en souvenir de moi et de mon épouse Avag-khatoun, ainsi que de mon charmant et pieux fils Hovhannès. Les serviteurs de cette église doivent chaque année 12 jours de messes : 4 jours pour Chap[ad]in, 4 jours pour Avag-khatoun, [4] jours pour Hovhannès. Ceux qui l'observ[e]ront sont bénis de Dieu; ceux qui s'y oppose[r]ont sont jugés. »

On est ici devant une inscription écrite dans un langage qui n'est pas le littéral (*grabar*), mais plutôt la langue vulgaire (*achkharhabar*) de cette région; ainsi les formes կալ-եր (l. 8), գնել էր (l. 13 et 15), շորթել ին (l. 9), ամի (l. 10), et գուանն գիմայ է (l. 16) en sont des preuves suffisantes.

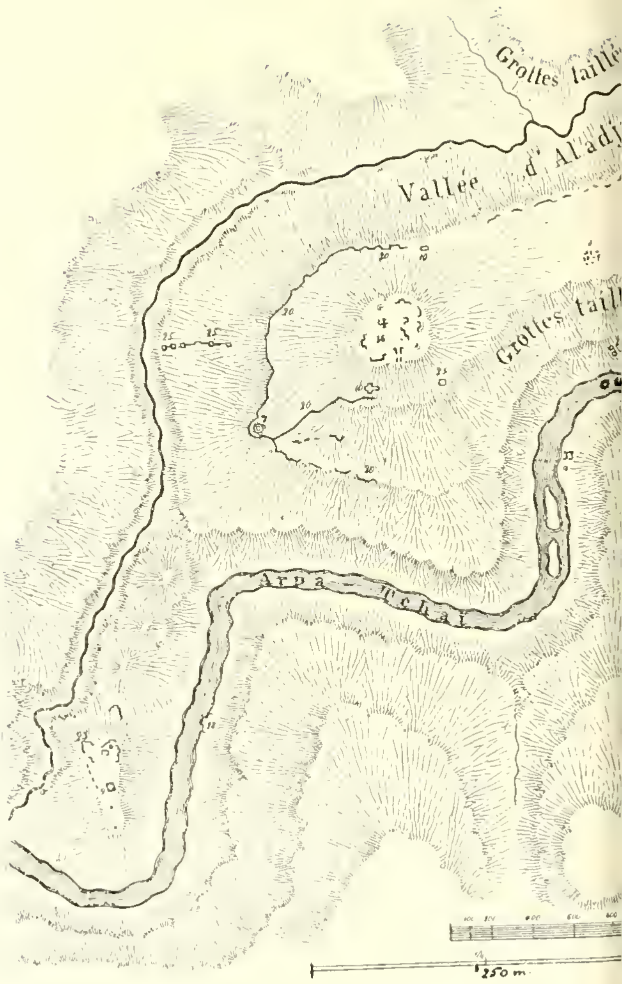
Restitution d'après Sarguissian (*Topographies*, p. 132).

La date 797 de l'ère arménienne correspond à l'année **1348** de notre ère.

94

ANI. — En dehors des enceintes, entre la porte principale et le village turc Ani, sur le mur intérieur d'une chapelle, côté méridional :

1. ԱՅՍԷ՜ԱՆԴԻՍՏԿԻՐ
2. ԱԿՈՍԻՎ,ԱՐԴԱՊԵՏԻՆՈՐՆԱ՜ԱՏԱԿԵՅԱԻՅԱ



PLA

Fig

1. Eglise cathédrale. — 2. Eglise des Apôtres. — 3. Eglise de la Mère
famille Apoughamrian. — 6. Eglise du Sauveur. — 7. Eglise décago
10. Eglise ruinée. — 11. Eglise très ancienne. — 12. Eglise taillée
démolie. — 16. Petite chapelle. — 17. Palais des Pahlavides? — 18.
principale. — 22. Porte de Kars. — 23. Porte du pont. — 24. Traces
27. Pont. — 28. Traces d'un pont. — 29. Escalier voûté. — 30
— 33. Gué de la rivière. — 34. Lieu de pèlerinage. — 35. Cimetière

ANI

— 4. Église de saint-Grégoire l'Illuminateur. — 5. Église de la
Église de la Sainte-Mère de Dieu. — 9. Église de Qiz-qale.
oc. — 13. Monastère de Bekhentz. — 14. Tribunal? — 15. Tour
· 19. Doubles murailles. — 20. Simples murailles. — 21. Porte
. — 25. Tours à moitié ruinées. — 26. Substructions de tours.
. — 31. Entrée de la ville souterraine. — 32. Source minérale.
36. Citadelle. — 37. Porte de Dowin.

3. ՆԱՒՐԻՆԱՑՅԻՇԵՑԷՔ
4. ԻՔՍ. ԹՎ. Չ : Ղ : Է : ԳՐԵՑ :

Transcription : *Այս է հանգիստ Կիրակոս վարդապետին, որ նահատակեցաւ յանաւրինաց : Յիշեցէք ի Քրիստոս : Թվին ՉՂԷ գրեցաւ :*

Traduction : « Ci-gît Kirakos vardapet, qui fut martyrisé par les impies. Souvenez-vous (de lui) auprès du Christ. — Écrit en 797. »

La date 797 de l'ère arménienne correspond à l'année **1348** de notre ère.

95

ANI. — Sur la voûte de la porte droite de la sacristie, église de Saint-Jean (le n° 9 du Plan), à Qiz-qalé :

ԹՎ ՌՃՁԴ

Transcription : *Թվին ՌՃՁԴ :*

Traduction : « En 1184. »

La date 1184 de l'ère arménienne correspond à l'année **1735** de notre ère.

96

ANI. — A côté de la même porte de l'église précédente :

1. *Ի ԹՎ ՌՃՁԴ*
2. *էս մարտիրոս գր*
3. *եցի*

Transcription : *Ի թվին ՌՃՁԴ, էս՝ Մարտիրոս, գրեցի :*

Traduction : « En 1184, moi, Martiros, j'ai écrit. »

Ligne 2 : *էս* pour *ես* ; V. à ce sujet le n° **9**.

La date 1184 de l'ère arménienne correspond à l'année **1735** de notre ère.

INSCRIPTIONS

DONT ON NE CONNAÎT PAS LES DATES.

97

ANI. — Sur le mur extérieur de l'église de Saint-Grégoire des Apoughamriens (le n° 5 du Plan), au-dessous de l'inscription N° **11**.

1. ԵՍՍԱՐԳԻՍԼԱՐԱՐԱՐՍԵՏՈՒԶԻՄՏՈՒՆՍԻՍԲԳՐԻԳՈՐ ՈՐԱՐՆԵՆԻՆՋԺԱՄԻՏԱՐԻՆԺԵԱԻՐԻՍԿՈՐՀԱԿԱՌ(ԱԿ)Գ
2. ԱԵԻԶԻՄՅԻՃԱՏԱԿՈՒԱՓԱՆԷՅԱՄԵՆԱ[ԿԱԼԲՆԱԿԱ]Ր ԱՆԻՆԱՅՅԺԸԻՅՆՆԶ[ՈՎԵԱԼԵՂԻՅԻՀՈԳՈ]ՎԵԻՄԱՐՄՆՈՎ ԱՄԷՆ.

Transcription : *Ես՝ Սարգիս Լարարարս, ետու զիմ տունս ի Սուրբ Գրիգոր, որ արնեն ինձ ժամ ի տարին ԺԵ աւր ։ Իսկ որ հակառ(ակ) գայ եւ զիմ յիշատակս խափանէ յամենա[կալ բնակա]րանին Աստուծոյ, ՅԺԸ.ին նզ[ովեալ եղիցի հոգո]վ եւ մարմնով ։ Ամէն ։*

Traduction : « Moi, Sarguis, cordier, j'ai donné ma maison à Saint-Grégoire, afin que l'on dise pour moi annuellement 15 jours de messes; celui qui s'y oppose et supprime mon souvenir dans la [demeu]re du Dieu Tout-Puis[sant], [soit mau]dit des 318 (Pères), en [âme] et en corps. Amen. »

Ligne 1 : *արնեն* pour *առնեն*. *հակառ* pour *հակառակ*.

98

ANI. — Au-dessus de la porte méridionale de l'église même des Saints-Apôtres (le n° 2 de notre Plan) :

1. [ՅԱՆՈՒՆԱՅԵՍԻԱԶԱՏՈՒՐԵՏՈՒԶԻՄԳԱՆՁԱԳԻՆՍԱՐ ԱԻՈՅԹԻՈ]ՎՏՈՒՆՍԻՍԲԱՈ .
2. [ԱՌԵԱԼԲՈՒԻՄՈԳՈՅՍԵԻԻՄԾՆՈՂԱՑ. ԵԻՊԱՐՏԻՆՍՊ ԱՍԱԻՈՐԲՈՈՐԱԻ]ՏԱՐԻՈՋՆ ։ Ե ։ ԱԻՐ

3. [ԺԱՄԱՐՆԵՆԱՆԽԱՓԱՆԵՒԵԹԷՈՔՀԱԿԱՌ(ԱԿ)ԿԱՅԳ
ՐՈՅՍԱՅՍՈՐԻԿՅԱՒԱ]ԳԱՑԿԱՄԻՅԸՆ

4. [ՏԱՆԵԱՑԿԱՄՅԱՒՏԱՐԱՑ : ՅԺԸ : ՆԶՈՎԵԱԼԵՂԻՑԻՀ
ՈԳՒՈՎԵՒՄԱՐՄՆ]ՈՎԱՆԼՈՒԾԱՆԵԼԻ :

Transcription : [*Յանուն Աստուծոյ, ես՝ Խաչատուր, ետու զիմ գանձագին սարաւոյթո*]*վ տունս ի Սուրբ Առ*[*աքեալքս, իմ ոգոյս եւ իմ ծնողաց : Եւ պարտին սպասաւորք սորա՝ ի*] *տարւոջն Ե աւր* [*ժամ արնեն անխափան. եւ եթէ ոք հակառ(ակ) կայ գրոյս այսորիկ՝ յաւա*]*գաց, կամ ի յըն*[*տանեաց, կամ յաւտարաց, ՅԺԸ (հայրապետացն) նզովեալ եղիցի հոգւով եւ մարմն*]*ով, անլուծանելի :*

Traduction : « [Au nom de Dieu, moi, Khatchatour, j'ai donné] à [cette (église) des] Saints-Apô[tres ma] maison à [terrasse achetée de mes deniers, (pour) mon âme et (pour) celle de mes parents; les serviteurs de celle-là doivent] dire 5 [messes] par an, [sans opposition: et si quelqu'un fait obstacle à ce que j'écris ici, soit des seigneu]rs, soit des do[mestiques, ou des étrangers, qu'il soit anathématisé (des) 318 (Pères) de corps et d'âm]e, sans rémission. »

Ligne 3 : *արնեն* pour *առնեն*. *հակառ* pour *հակառակ*.

Restituée d'après Djalaliantz (*Voyage*, t. II, pp. 9-10) et d'après Sarguissian (*Topographies*, pp. 130-131).

99

ANI. — A côté de la porte méridionale de la Cathédrale (le n° 1 de notre Plan) :

1. +ԱՆՈՒԱՄԲՆԱՅԱՄ[ԵՆԱԿԱԼԻ . . . . .]
2. ՆՂԱՅԳԻՆՈՐԻԾԱԳ[ՆՈՑԻՆԷԸՆԾԱԵՑԻԻ..... Վ]
3. ԱՐԴԷՎԱՐԻՆՊԱՄՆ[ՀԻՆԳՃԱՒԱԹՆԱՒՐՆԵԻ. . . . .]
4. ՈՐԴՈՑՆԻՄՈԳԷՈՐ[ԴԱՍԱՐՆԵՆՉԺԱՄՆԵԻՑԵ. . . . .]
5. ՑԿԱՄՑԻՄՈՑԿԱՄ[ՅԱՒՏԱՐԱՑԵԻՉԱՅԳԻ. . . . .]
6. ԻԲԷԵԻԻՄՄԵՎԱՅՍԵԷԻՄ. . . . .

Transcription : *Անուամբն Աստուծոյ ամ*[*ենակալի, ...*]*ն ղայգին որ ի Ծագ*[*նոցին է՝ ընծայեցի ի .... : Վ*]*արդէվարին պատն*

[Հինգշաբաթ(ի)ն աւուրն, եւ . . . . .] որդոյն իմոյ՝ Գէոր[գայ արնեն պժամն. եւ չե. . . . .]ց կամ չիմոց՝ կամ [յաւտարաց, եւ զայգի. . . . .] ի Քրիստոսէ, եւ իմ մեղացս եւ իմ. . . . .

Traduction : « Au nom du Dieu Tout[-Puissant, j'ai donné à . . . . .] la vigne de . . . . qui est à Tsadnotz; pendant les jeûnes de la Transfiguration, [le jeudi, et. . . . .] [diront l'office] pour mon fils Guéor[g, et après . . . .] des miens ou [des étrangers, et la vigne . . . . .] du Christ, et mes péchés et mes. . . »

Restitution d'après Sarguissian (*Topographies*, p. 118).

Ligne 3 : *Կարգէվար* pour *Կարգավառ*. — 4 : *արնեն* pour *առնեն*.

100

ANI. — Sur le pilier de la porte méridionale de la Cathédrale (le n° 1 du Plan) :

1. ՈՎՍՐԲԱՍԷՐՔԱ
2. ՀԱՆԱՅՔԵՒՍՐԲԱ
3. ՄՆԵԱԼԺՈՂՈՎՈՒ
4. ՐԴՔՈՐՔԵՐԿՐՊԱԳ
5. ԷՔՏԻԿՆՈՋՍԹՈՂ
6. ՈՒԹ̅Ի̅ԽՆԴՐԵՑ[ԷՔ]

Transcription : *Ով սրբասէր քահանայք եւ սրբամնեալ ժողովուրդք, որք երկրպագէք՝ Տիկնոջս թողութիւն խնդրեց[էք] ։*

Traduction : « O prêtres purs et saint peuple! vous qui vous prosternez, demand[ez] le pardon pour moi, Tikin. »

Lignes 3-4 : *ժողովուրդք* = « peuples » au pluriel, mais j'ai traduit au singulier.

Il me semble que cette inscription est de **1235** et que Tikin est l'épouse de Zouhal, tous deux cités dans l'inscription n° **58**.

101

ANI. — Sur une croix en pierre érigée dans l'église de Saint-Grégoire l'Illuminateur (le n° 4 de notre Plan) :

1. + Յանունա̅յ
2. եսյովանկվա
3. րլինվանէորդ
4. իչորտվանի
5. կիկանդիցի
6. զխաչսդաս

Transcription : *Յանուն Աստուծոյ, ես՝ Յովան կվարլինվանէ, որդի Չորտվանիկի, կանգնեցի զխաչս դա(յ)ս :*

Traduction : « Au nom de Dieu, moi, Hovhan *kvarlinvané*, fils de Tchortvanik, j'ai érigé cette croix. »

Lignes 2-3 : J'ignore la signification de *կվարլինվանէ* qui me parait un mot géorgien. — 5 : *կանդիցի* doit être lu *կանգնեցի* = « j'ai érigé ». — 6 : *դաս*, forme vulgaire, pour *դայս* = « ce, cette ».

102

ANI. — Sur le mur septentrional de l'église de Saint-Jean, à Qiz-qalé (le n° 9 du Plan) :

1. ՄԽԻԹԱՐԻՆՉԿԱՄԻՑԻ
2. ԵՒՈՒՐՈՐԴԻՆՅՈՎԱՆՆԷՍ
3. ԾԱՌԱՍ̅Բ̅ՅՈՎԱՆՆԷՍԻ

Transcription : *Մխիթար ինչ կամիցի, եւ ուր որդին՝ Յովաննէս, ծառայ Սուրբ Յովաննէսի :*

Traduction : « Ce que désire Mkhithar, ainsi que son fils Hovhannès, serviteur de Saint-Jean. »

Ligne 2 : *ուր* dialectal pour *իւր* littéral.

103

ANI. — Au même endroit que le précédent :

1. Գորգ
2. ծառայ ս̅բ̅
3. յովաննիսի

Transcription : *Գորգ, ծառայ Սուրբ Յովաննիսի* :
Traduction : « Guéorg, serviteur de Saint-Jean. »
Ligne 1 : *Գորգ* pour *Գէորգ*.

104

ANI. — Au même endroit que les précédents :

1. *եսառուծս*
2. *ծառայսբյեվանիսի*

Transcription : *Ես՝ Առուծս, ծառայ Սուրբ Յեվանիսի* :
Traduction : « Moi Aroutz, serviteur de Saint-Jean. »
Ligne 1 : *Առուծ* pour *Արիւծ*. — 2 : *Յեվանիսի* pour *Յովհաննէսի*.

105

ANI. — Sur le mur de la sacristie de droite, église de Saint-Jean, à Qiz-qalé (le n° 9 du Plan) :

տրածողորմիսիմէւոնի

Transcription : *Տէր Աստուած ողորմի Սիմէւոնի* :
Traduction : « Que le Seigneur Dieu ait pitié de Siméon. »
Ligne 1 : *Սիմէւոն* pour *Սիմէոն*; V. pour o n° 6.

106

ANI. — Au-dessus de la porte de la sacristie de droite, église de Saint-Jean, à Qiz-qalé (le n° 9 du Plan) :

1. *սբսարգիսէանունսբխոր*
2. *անխսայսմիկ*
3. *փրկագո[րծպ]ատարագն*
4. *քիքոլան* . . . . .
6. . . . *հաւր*

Transcription : *Սուրբ Սարգիս է անուն սուրբ խորանիս այսմիկ · փրկագո[րծ պ]ատարագն Քրիստոսի քոլան. . . .   հաւր* :

Traduction : « Le nom de ce saint autel est Saint-Serges ; le sacri[fice salut]aire du Christ . . . . du père. »

107

ANI. — Sur le mur extérieur du porche de l'église des Saints-Apôtres (le n° 2 de notre Plan), dans une niche, au-dessous de l'inscription n° 75 :

1. ՇՆՈՐՀԻՒՆԱՅԵՍՏՐԱՒԱԳ (?) . . . . .
2. ԻՄՎ . . . . ԲԻ...
3. . . [Ի]ՐԻՑԱՆՈՒՍԶԵԿԱՑԵՒ . . . . . .
4. . . . . ԶՀՐԱՄԱՆՆԻՊՍԱԿ. . . . . . .
5. . . . . ԻՈՈՒԷՀ[Ր]ԱՄԱՆՉՈՒԶԷԹ . .
6. . . . . ԴՈՒՍՏՐԹԷԿՏՐԻՃ . . . . . .
7. . . . . ԱՆԻՊՍԱԿԷԻՍԿՈՐՔՑ . . . . .
8. . . . . ԴԱՑՑԻՄՈՑԿԱՄՅԱՒՏ[ԱՐ]
9. [ԱՑԽԱ]ՓԱՆԵԼՋԱՆԱ : ՆԶՈՎԵ[ԱԼ]
10. [ԼԻՑԻ : Յ]ԺԸ : ՀԱՅՐԱՊԵՏ[ԱՑ]
11. . . . .

Transcription : Շնորհիւն Աստուծոյ, ես՝ տէր Աւագ (?), ... իմ վ . . . . բի . . . . [ի]րիցանուս զեկաց եւ . . . . . զհրամանն ի պսակ . . . . ուէ հ[ր]աման չուզէ թ[է] . . . . դուստր թէ կորիճ . . . . . Անի, պսակէ. իսկ որք յ[աջոր]դաց (?) յինոց կամ յաւտ[արաց խա]փանել ջանայ, նզովե[ալ լիցի Յ]ԺԸ հայրապետ[աց] . . . . :

Traduction : « Par la grâce de Dieu moi, dom Avag (?). . . . des prêtres . . . la permission pour le mariage. . . . . (s'il) ne demande pas la permission . . . soit jeune fille ou jeune homme . . . . . à Ani, il célèbre le mariage ; mais ceux de mes [succes]seurs (?) ou des étran[gers] qui cherchent à [sup]primer, soient maudits des 318 Pèr[es]. . . . . »

Ligne 3 : իրից-անի, V. ce qui est dit sur ce mot dans le n° 66.

108

ANI. — Dans le porche de l'église des Saints-Apôtres (le n° 2 du Plan), à côté d'une grande croix en pierre :

1. ԱՅՍԷՀԱՆԳԻՍՏՄԱ
2. ՄԻՆՈՐԱՆՈՒՆԷՐՍ
3. ՈՐԱՅԱԶԻԶՏԻԿԻՆ
4. ԴՈՒՍՏՐԱՂՎՈՐԾՆՈՂ (?)
5. ԻՆՈՐԲԱԶՈՒՄԱՒՐ (?)ԱՇ
6. ԽԱՏՈՒԹԲԾԱՈՒԱ(Յ)ԵՑ
7. ՍԲԱՈՒԱՔԵԼՈՅՈՐԿԱՐԴԷՔ
8. ՄԵՂԱՅԹՈՂ(ՈՒԹ)ԻԽՆԴՐԵՑԷՔ

Transcription : *Այս է հանգիստ մամին, որ անուն էր սորայ՝ Ազիզ տիկին, դուստր Աղվոր ծնողին* (?), *որ բազում աւր* (?) *աշխատութեամբ ծաուա(յ)եց Սուրբ Աուաքելոց : Որ կարդէք՝ մեղաց թող(ութ)իւն խնդրեցէք :*

Traduction : « Ci-gît grand'mère qui s'appelait la dame Aziz, fille des parents (?) Aghvor, qui en travaillant pendant de longs jours (?) a servi (l'église) des Saints-Apôtres. Vous qui lisez (ceci), demandez pardon pour (ses) péchés. »

Ligne 6 : *ծաուաեց* pour *ծառայեց*. — 7 : *կարդէք* pour *կարդայք*.

109

ANI. — Au-dessus de la porte de l'église décagone, Saint-Élie (le n° 7 du Plan) :

1. [Ի]Թ[ՈՒԱԿ]ԱՆԻՆ . . . . ԷՅԱ . . . ՅԻՇԱՏ
2. ԱԿԱԲԷԼՆ . . . . ՊՍ(?)Գ(?)ԻԽԱՆՄԻՇԽԱՆԻՈՐԲԱՒԵԱԼ ԷԶՈԳՈ
3. ԹՈՇԱԿԻՍՈԻՐԲ . . . ԷՂՐԻՍԵԻՊԱՐՏԻՍԷԳԵԱԼՇԱԲԱԹ ԳԱԻՈԻՐՊԱՏԱՐԱԳԻ

4. ՆՁՍԱՀԱԿՔԱՀ[ԱՆԱՅԻՍ]ԱՆԽԱՓԱՆԿԱՏԱՐԷՑԻԱՐԴՅ ԵՏԻՄՈՑՅԱՋՈՐԴԷԼՈՑՆՊԱՐՏ

5. ԻՆԶՆՈՅՆՊԱՅՄԱՆՍԿԱՏԱՐԷԼԵՒԵԹԷ[ՈՔԽԱՓԱՆԷ]Զ ՅԻՇԱՏԱԿՍԶԱՅՍԱՄ (*sic!*)

6. ԴԱՏԱՊԱՐՏԵԱԼԷԳԼԻՑԻԻԳԱԼՍՏԵԱՆՈՐ[ԴԻՈՅ]ՆԱՅ

7. ԳՐԻԳՈՐ(?)ԳԶ

Transcription : [Ի] Թ[ուակ]անին . . Է, յա. . . յիշատակ Աբէլն . . . պս(?)դ(?)իխանմ իշխանի, որ քաւեալ է զոգոթոշակ ի Սուրբ . . . Էղըխս. եւ պարտիս էդեալ, շաբաթ Գ աւուր պատարագ, ինձ՝ Սահակ քահ[անայիս :] Անխափան կատարէցի : Արդ, յետ իմոյ յաջորդէլոցն՝ պարտին զնոյն պայմանս կատարէլ : Եւ եթէ [ոք խափանէ] զյիշատակս զայս, դատապարտեալ էղիցի ի գալստեան՝ որ[դւոյ]ն Աստուծոյ : — Գրիգոր (?) գրիչ :

Traduction : « En . . . . . . souvenir d'Abel . . . du prince . . . khanm, qui a payé la rançon de l'âme à ce saint Élie, et il m'a imposé à moi, prê[tre] Sahak, (de dire) 3 messes par semaine; je l'ai exécuté sans opposition; donc mes successeurs doivent remplir les mêmes conditions; et si [quelqu'un met obstacle] à ce souvenir, (qu'il) soit condamné à la venue du Fi[ls] de Dieu. — Grigor (?) l'écrivain. »

Lignes 2-3 : *ոգոթոշակ* n'existe pas dans les dictionnaires arméniens, mais il doit signifier, comme le mot *ոգեբաժին*, « la rançon de l'âme ». — 3 : *Էղըխս* pour *Եղիայիս*; *էդեալ* pour *եդեալ*; et l. 4 : *կատարէցի* pour *կատարեցի*; *յաջորդէլոց* pour *յաջորդելոց*; l. 5 *կատարէլ* pour *կատարել*; l. 5 : et aussi l. 6 : *էղիցի* pour *եղիցի*; V. pour la prononciation de *է* au n° 9.

110

ANI. — Sur une pierre provenant de l'église de Saint-Grégoire :

1. ԵՍՃԱՀԵՐՎԱՐԴԱՊԵՏՍԵՏՈՒԶ[ԻՄ]ՀԱՅՐ[ԵՆԻ . . .]

2. ... ԳՈՐԾԻԹԱԳԻՁՈՐԻՀ[Ի]ՄԱՆՑՃԻՆԵՑԻՍ̄ԲԳՐԻԳՈՐԻ [ՓՈԽԱՐԷՆՀԱՏՈՒՑԻՆ]

3. ՍՊԱՍԱՒՈՐՔՍՈՐԱԻՏԱՐՈՋ ։ Բ̅ ։ ԱՒՐՊԱՏԱՐԱԳ ՍԲ̅ԳՐ ԻԳՈ[ՐԻԵՒ...ԿԱՏՐՈՂՔԱՒՐՀ]

4. ՆԻՆԱՆԽԱՓԱՆ[ԻՍԿ]ՈՐՔՀԱԿԱՌԱԿԼԻՆԻ[ԻՄ]ՄԵՂԱ ՑՆՊԱՐՏԱԿԱՆ[ԵՆԱՌԱՋ]

5. ԻԱ̅Ծ

Transcription : *Ես՝ Շահեր վարդապետս, ետու զ[իմ] հայր[ենի .....]գոր Ձիթագի, զոր ի հ[ի]մանց շինեցի, Սուրբ Գրիգորի ։ [Փոխարէն հատուցին] սպասաւորք սորա՝ ի տար(ւ)ոջ Բ աւր պատարագ, Սուրբ Գրիգո[րի եւ . . . ։ Կատարողք՝ աւրհ]նին անխափան. [իսկ] որք հակառակ լինին՝ [իմ] մեղացն պարտական [են առաջ]ի Աստուծոյ ։*

Traduction : « Moi, Chaher vardapet, j'ai donné [mon] patrim[oine.....] Dzithagui, que j'ai [en]tièrement construit, à Saint-Grégoire; les serviteurs de cette église [me doivent] annuellement 2 jours de messes : à la Saint-Grégoi[re et ...; ceux qui l'exécutent] sans entraves [soi]ent bénis, [mais] ceux qui s'y opposent [sont] coupables [devan]t Dieu de [mes] péchés. »

111

ANI. — Sur un fragment de pierre, avec des traces de saints peints en rouge :

1. ԵՂԻ
2. ՍԱԲԻ
3. Թ

Transcription : *Եղիսաբիթ* ։

Traduction : « Élisabeth. »

Ligne 2 : *Եղիսաբիթ* pour *Եղիսաբէթ*.

112*

ANI. — Au-dessus de la porte de Tigran, à côté de la porte d'Érivan, conduisant au pont :

ԵՍԲԱԳՐԱՏՈՐԴԻԶԱՐՈՊԱՅ (?) ԱՐՔԱՅՈՒՆԻ,ՇԻՆԵՑԻԶԴՈ
ՒՌՆՍՈՐՏԱՆԻԻՎԱՆՍՍՐԲՈՅՆԳՐԻԳՈՐԻ.ԻԹՎԻՆ...

Transcription : *Ես՝ Բագրատ, որդի Զարոպայ* (?) *արքայունի, շինեցի զդուռնս, որ տանի ի վանս Սրբոյն Գրիգորի, ի թուին* . . . :

Traduction : « Moi, Bagrat, fils de l'archonte Zarop (?), j'ai construit cette porte, qui conduit au couvent de Saint-Grégoire, l'année... »

Cette inscription n'existe plus et elle n'a jamais été copiée. Je donne la traduction arménienne d'après la traduction française de Khanykof (Brosset, *Rapport sur un voyage archéologique* etc., 3e Rapp., p. 127), et la traduction russe de Mouravief (Грузія и Арменія, t. II, p. 275). Je crois que les deux copistes ont mal lu le texte, et qu'il faut lire *արքայուն-ի* le nom propre *Արքացունի*, car on confond assez fréquemment le *Յ* avec le *Ց*. Le mot *արքայուն* ou *արքաւուն* signifie « archonte » : V. n° 70.

113

ANI. — Sur le mur extérieur de la chapelle à dôme du couvent de Békhentz (le n° 13 du Plan), côté septentrional, écriture gravée à l'aide d'un couteau :

1. *Չարուխայիշեցէք*
2. *Իքի*

Transcription : *Չարուխս՝ յիշեցէք ի Քրիստոսի* :

Traduction : « Souvenez-vous de moi, Tcharoukh, auprès du Christ. »

114

ANI. — En dehors de l'enceinte, au delà de l'église du Berger, sur le piédestal d'une croix en pierre :

1. ՇՆՈՐՀԻԻՆԱՑԵՍՅ . . . . . [ԿԱՆԳՆ]
2. ԵՑԱՔՉՍԲՆՇԱՆՍ . . . .

3. ՄԱՄԲՄԵՐՈԼՈՒՍՈՏ[ԻՆՈՐՔԵՐԿԻՐՊ]
4. ԱԳԱՆԷՔՍՔԽԱՉ[ԻՍ . . . .]

Transcription : *Շնորհիւն Աստուծոյ, ես՝ Յ... [կանգն]եցաք զսուրբ նշանս, ... մամբ մերոյ՝ Լուսոտ[ին : Որք երկիրպ]ագանէք սուրբ խաչ[իս], ... :*

Traduction : « Par la grâce de Dieu, moi . . . . . nous avons [érigé] ce Saint Signe, . . . pour notre Loussot. [Vous qui vous vous pros]ternez devant [cette] sainte Croix, ... »

115

ANI. — Sur le mur extérieur de l'enceinte, entre la porte principale et celle de Kars, près de l'inscription n° 7 :

1. [ՔՍԱԾ]ՏՈՒՐԶՔՈԽԱ
2. ՂԱՂՈՒԹԻՒՆՏԱՄԷՆ
3. ԱՅՆԱՇԽԱՐՀԻԵՒՀԱ
4. ՍՏԱՏՈՒՆՊԱՀԵԱ

Transcription : *[Քրիստոս Աստուած], տուր զքո խաղաղութիւնտ ամէնայն աշխարհի, եւ հաստատուն պահեա :*

Traduction : « [Dieu Christ!] donne ta paix au monde entier et conserve intact... »

Lignes 1-2 : *խաղաղութիւնտ* pour *խաղաղութիւնդ*. — 2-3 : *ամէնայն* pour *ամենայն*.

116

ANI. — Sur une pierre provenant de l'église de la Sainte-Mère de Dieu (le n° 8 de notre Plan), près de l'acropole :

1. . . . ՃԻ . . . . ԵՍՍԱՐԳԻՍՄԵՂՈ[ՒՑԵԱԼՎՍ]
2. ՀՈԳՈՒՄՈՆԵՒՉՈՒԳԱԿԻՑԻՄՃ . . . . [ԱՈՒ]
3. ԱԾՏՎԱՔՋՄԵՐՀՈԳՈՊԱՏԱ[ՐԱԳ . . .]
4. . . . ԻՍԳԱՒԿԱՏԽԵՒՊԱՐՏԻՆՍՊԱ[ՄԱՒՈՐՔ . . .]
5. ԵՆՓԱՒՐԻՆՋՍԱՐԳԻՍԵՒՓԱՒՐ . . . . .

6. ԱՓ(?)ԵԿԵՂ.ԵՑԻՍՀԱՍՏԱՏԷՈՐԽԱՓԱՆԷ . . . .

Transcription : ... ծի..., ես՝ Սարգիս մեղո[ւցեալ, վասն] հոգոյ իմոյ, եւ զուգակից իմ՝ ձ..., [առ] Աստուած տվաք զմեր հոգոյ պատա[րագ...] ... իս դաւկատ Ժ : Եւ պարտին սպա[սաւորք առն]են Գ աւր ինձ՝ Սարգիս(ի), եւ Գ աւր ..... աի(?) եկեղեցիս հաստատէ. որ խափանէ՝ ..... :

Traduction : « . . . moi Sarguis péch[eur, pour] mon âme, et ma compagne . . . [à] Dieu, nous avons donné (comme) don de notre âme 10 ducat(?) et les servi[teurs] doivent [dire] 3 jours pour moi, Sarguis, et 3 jours . . . . . cette église assure (cela); celui qui s'y oppose . . . . »

Ligne 3 : տվաք pour տուաք. — 4 : դաւկատ est peut-être la monnaie *ducat,* qui apparait au XIIIe siècle seulement; donc notre inscription est de la même époque.

117

ANI. — Sur une pierre provenant de l'église de la Sainte-Mère de Dieu (le nº 8 du Plan), près de l'acropole :

1. ՇՆՈՐՀԻՒՆԱ̅Յ̅ԵՍԳԱՐԷԳՈՅՆՍԷՏ
2. ՈՒԶԻՄԳԱՆՁԱԳԻՆԱՐՏՆԻՍ̅Բ̅Ա̅Ծ̅ԱԾԻՆՍ

Transcription : Շնորհիւն Աստուծոյ, ես՝ Գարէգոյնս, էտու զիմ գանձագին արտն ի Սուրբ Աստուածածինս :

Traduction : « Par la grâce de Dieu, moi, Garéguin, j'ai donné mon champ acheté de mes deniers à cette Sainte-Mère de Dieu. »

Ligne 1 : Գարէգոյն pour Գարեգին. — 1-2 : էտու pour ետու, donc է pour ե; voir à ce sujet le nº 9.

118

ANI. — Sur une autre pierre provenant de l'église de la Sainte-Mère de Dieu (le nº 8 du Plan), près de l'acropole :

1. ՇՆՈՐՀԻՒՆԱ̅Յ̅Ե[Ս . . . . .]

2. . . . ՍՏՎԻԶԻՄԳԱՆ[ՁԱԳԻՆ . . .]
3. ՈՍԲՅԱԾԱԾԻՆՍ . . . . . [ՎԱՐԴԵ]
4. ՎԱՐԻՆՊԱՏԱՐԱ[Գ . . . .]
5. ԿԱՏԱՐԱՒՂԴՏՈ . . . .

Transcription : *Շնորհիւն Աստուծոյ, ե[ս՝ . . . . .]ս, տվի զիմ գան[ձագին . . .]ո Սուրբ յԱստուածածինս . . . . . [Վարդե]վարին պատարա[գ] . . . . : Կատարաւղդ՝ տո . . . . . :*

Traduction : « Par la grâce de Dieu, moi . . . j'ai donné . . . . . ache[té de mes deniers] à cette Sainte-Mère de Dieu . . . . . mess[es] à la [fête de la Trans]figuration . . . . .; toi qui l'observes . . . . . »

Ligne 2 : *տվի* pour *տուի, ետու*. — 3-4 : *Վարդեվար* pour *Վարդավառ*.

119

ANI. — Sur une pierre de même provenance que les précédentes :

1. [ՇՆՈՐՀԻՒՆԱՅՄԵՔ . . . . . Ծ]
2. ԱՌԱԱՅՎԱՍՆՓՐԿՈՒԹ[ԵՀՈԳՈՄԵՐՈԱՊԱՒԻ]
3. ՆԵՑԱՔՅՈՂՈՐՄԱԾՆ[ԱԾ . . . .]
4. ՐԿՐՈՐԴՇԷՆՍԱԾԱԾ[ԻՆ . . . .]
5. ԱԱՄԻՆՋԱՒՐԺԱՄԱՌՆ[ԵՆ . . . . . ԱՆ]
6. ԽԱՓԱՆՈՎԵՒԼԻՆԻՈՐՉ[ԿԱՏԱՐԷ . . . .]
7. ՑԻ . . . .
8. . . . .

Transcription : *[Շնորհիւն Աստուծոյ, մեք՝ . . ., ծ]առայ Աստուծոյ, վասն փրկութ[եան հոգոյ մերոյ՝ ապաւի]նեցաք յողորմածն [Աստուած, ... ե]րկրորդ շէնս Աստուածած[ին] . . . . . ա ամին Ջ աւր ժամ առն[են . . . . . ան]խափան : Ով եւ լինի որ ոչ [կատարէ, նզովեալ լի]ցի . . . . :*

Traduction : « [Par la grâce de Dieu, nous, ..., s]erviteurs de Dieu, pour le salut [de notre âme nous avons eu re]cours à

[Dieu] miséricordieux. ... la Mère de Dieu ..., dir[ont] 6 offices par an ... [sans] opposition: celui qui s'[y oppose], qui que ce soit...... »

120

ANI. — Sur une pierre de même provenance que les précédentes :

1. + ՍԲ ՄԱՅՐ ՔՐԻ ԱՅ
2. ԲԱՐ ԽԱՒՍ
3. Է ԵԱ

Transcription : *Սուրբ մայր Քրիստոսի Աստուծոյ, բարէխաւսեա՛ :*

Traduction : « Sainte-Mère du Dieu Christ, intercède! »
Lignes 2-3 : *բարէխաւսեա* pour *բարեխաւսեա*.

121

ANI. — Encore sur une pierre de même provenance :

1. ԱՐԱԳԽԱՐ
2. ԱՆԻԱԾԱԾՆ
3. ԷՍ

Transcription : *Արագ խարանի Աստուածածնէս :*
Traduction : « S'arrête vite par cette Mere de Dieu. »
Lignes 1-2 : *խարանի* pour *խափանի*.

122

ANI. — Sur un fragment de pierre de même provenance :

8. ԱՐՔԱՆ
2. ԳՍՀ . . . ՆԻ
3. ՍԵՐԵՅՍՐՉ
4. ՍԻ

Ce fragment ne nous donne aucun sens.

123

ANI. — Sur une pierre de même provenance que les précédentes :

1. ՇՆՈՐՀԻՒՆ[ԱՅ . . . . .]
2. ԳՐ . . . ՔՍԱ . . . [ՍԲԱԾԱ]
3. ԾԻՆՍԻՍԱ . . . . .

Transcription : Շնորհիւն [Աստուծոյ, ...]գր . . . քս ա . . . [Սուրբ Աստուածա]ծինս, ի սա . . . . . :

Traduction : « Par la grâce [de Dieu, ... cette [Sainte-]Mère [de Dieu]... »

124

ANI. — Même provenance :

1. ՔՍՈՐԴԻԱՅՈՂՈՐՄԵ
2. ԱՔՈԾԱՌԱՒՈՄԷՆՀԻՒՆԻ

Transcription : Քրիստոս, որդի Աստուծոյ, ողորմեա քո ծառայիս՝ Մէն Հիւնի :

Traduction : « Christ, Fils de Dieu, aie pitié de ton serviteur, M. U.! »

Ligne 2 : Մէն Հիւն = Մ et Ի ; l'auteur de cette inscription se cache derrière ces deux initiales.

125

ANI. — Même provenance :

1. ՔԻՆ
2. . . . . .

Transcription : Քրիստոսի է . . . . . :

Traduction : « Du Christ . . . . . »

126

ANI. — Sur deux pierres de même provenance que les précédentes :

1. . . . .
2. . . . . ԶԱՇԽԱՐՀՍԵՍ . . . Թ . . . .
3. ԻԹԱՒՐԷԺՈՒ . . . .
4. ՈՒՍԽՊԿԻՆՍՈՒ . . . .
5. . . . ՏՈՒԹԵԱՄՔԲ . . . .
6. ԵՏԾԱՂԿԱԶԱՐԴԱՐԻ . . . . . . ՆՈՒՍԿԻՐԱ . . . .
7. ՅԱՐՆԷԶԱՏԻԿԱՒՐԵՒ[Ծ] ՆՈՂԱՑՆԿԱՏԱՐՈՂՔ
8. ԱՒՐՀՆԻՆԱ͞ՅԻԱ[ՓԱՆՈ] [Ղ]ՔՍՈՐԱՅՏԱՅՑԵՆ

Transcription : . . . . . *զաշխարհս, ես՝ . . . թ.., ի Թաւրէժու . . . . . ուսխ պկինս ու. . . . . . . տութեամբ ը . . . եւ Ծաղկազարդի . . . . . նուս կիրա . . . . . . չ արնէ Զատիկ աւր, եւ [ծ]նողացն : Կատարողքն՝ աւրհնին (յ)Աստուծոյ. խա[փանող]ք սորայ՝ տայ-ցեն* . . . . . . :

Traduction : « ..... ce monde, moi... de Tabriz..... des Rameaux ... le jour de Pâques, et pour les [p]arents : ceux qui l'observent soient bénis de Dieu : ceux qui s'op[poser]ont à ceci.... »

Ligne 7 : *արնէ* pour *առնէ*.

127

ANI. — Sur les restes d'une église tout à fait en ruines, au Sud-Est d'un bâtiment appelé Palais des Bagratides :

1. ⁘ՅԱՆՈՒՆ
2. ՆԱ͞ՅԷՍ
3. ԻՄԳԻՐԷՊԱՐՈՆԻՍ

Transcription : *Յանուն Աստուծոյ, էս իմ գիր է, Պարոնիս* :

Traduction : « Au nom de Dieu, c'est mon écriture à moi, Baron. »

Ligne 2 : *էս* dialectal pour *այս*.

128

ANI. — Sur le bord extérieur de la fenêtre, au-dessus de la porte de la petite église mentionnée dans l'inscription n° **1**, située au sommet de l'acropole (le n° 11 du Plan) :

1. +*ՈՂՈՐՄԵ*
2. *ԱՑԻՆՔՐՍ*
3. *ՈՐԴԻԱՑՄԵ*
4. [*ՐՈՅ*] . . . .

Transcription : *Ողորմեա՛ց ինձ, Քրիստոս, որդի Աստուծոյ մե*[*րոյ*] . . . :

Traduction : « Aie pitié de moi, Christ, Fils de notre Dieu !.. »

Lignes 1-2 : *ողորմեայց* pour *ողորմեա*.

129

ANI. — Même église que la précédente, sur le mur extérieur, côté Ouest :

1. +*ԵՍՈՒՍԵՓԻԱԶՄԱ*
2. *ՄԵՂ*[*Ծ*]*ԱՌԱԱՑ*

Transcription : *Ես՝ Ուսեփ բազմամեղ,* [*Ծ*]*առայ Աստուծոյ*.

Traduction : « Moi Oussep, grand pécheur, [s]erviteur de Dieu. »

Ligne 1 : *Ուսեփ* pour *Յովսէփ*.

130

ANI. — Sur un fragment de pierre :

1. *ՍԱՀՄԻ* : *ԻԵ* : *Թ*.
2. *ԵՐՐՈՐԴՈՒ*[*ԹԻՒՆ*]

Transcription : *Սահմի ԻԵ. Թուին* . . ., (*Սուրբ*) *Երրորդու*-[*թիւն*] ... :

Traduction : « En l'an..., Sahmi 25. (Sainte-)Trini[té]. »

131

ANI. — Sur la base de l'arcade de la porte de Dowin (le nº 37 de notre Plan), à l'extérieur :

1. ՍԲԱԾԱ
2. ԾԻՆ

Transcription : *Սուրբ Աստուածածին :*

Traduction : « Sainte-Mère de Dieu. »

132

ANI. — Sur un fragment de pierre, autour d'une sculpture représentant la Sainte-Famille :

... ԱՀԻՑԵԼՍԵԻԻՍՍՐԱ(?) ... ԵԻՓՐԿԵԱԻՓՈՐՁՈՒԹԵՆԷ

Transcription : ... *ահի ցեյս եւ ի սմա*(?) ... *եւ փրկեա ի փորձութենէ :*

Traduction : « ..... et délivre de la tentation ! »

133

ANI. — Sur le mur extérieur de l'église même des Saints-Apôtres (le nº 2 de notre Plan), côté Sud :

1. ...... [ՊԱՐՏ] ԻՆՍՊԱՍԱՒՈՐՔ
2. ...... [ԿԱ] ՏԱՐԵԼՄԻՆՉԻԳԱ
3. [ԼՈՒՍՏՆՔԻ] ԶԱԵԹԵՈՔԶՄ
4. ...... ՄԵՐՄԵՂԱՑՍԵԻ
5. [ՅԺԸՀԱՅՐԱՊԵ] ՏԱՑԿԱՊԵԱԼ
6. [ԼԻՑԻ] ... ԻՔԷ

Transcription : ... *[պարտ] են սպասաւորքն [կա]տարել մինչ ի գա[լուստն Քրիստոսի. ...] զա : եթէ ոք զմ ..... մեր մեղացս եւ [ՅԺԸ Հայրապետ]աց, կապեալ [լիցի] ... ի Քրիստոսէ :*

Traduction : « ..... les serviteurs [doiv]ent [exé]cuter jusqu'à la ve nue du Christ]... Si quelqu'un ... de nos péchés et [par les 318 Pèr]es, [soit] lié ... du Christ. »

La moitié de cette inscription est cachée sous le mur du porche, côté Sud.

Ligne 3 : *եթե* pour *էթէ*.

134

ANI. — Sur le mur de l'église de Saint-Jean, à Qiz-qalé (le n° 9 du Plan), côté Nord :

ԱԾԱՅԻՆԶԻՆՈՒ

Transcription : *Աստուածային զինու* . . . :

Traduction : « De l'arme divine... »

135

ANI. — Même endroit que la précédente :

ԱՇՈՒՆՆԱՅԻՍԱՅ

Transcription : *Աշուն(ն) նայիս Աստուծոյ* :

Traduction : « En automne tourne les yeux vers Dieu. »

136

ANI. — Sur le côté gauche de l'autel principal de la Cathédrale (le n° I du Plan), sur le mur intérieur :

ԱՊԱՇԽԱՐԵՑԷՔԶԻՄԵՐՁԵԱԼԷ

Transcription : *Ապաշխարեցէք, զի մերձեալ է* (*արքայութիւն երկնից*) :

Traduction : « Amendez-vous, car (le royaume des cieux) est proche (1). »

137

ANI. — Parmi les pierres employées pour murer la porte méridionale de la Cathédrale (le n° I du Plan) :

(1) Matth., iii, 2 et iv, 17.

1. . . . .
2. [ՍՐ]ԲՈԿԱԹԱՂԻԿԷԻՍ[ՅԻՇԵ]
3. [ՑԷ]ՔԻՔՍ+

Transcription : . . . . . [սր]բոյ կաթաղիկէիս, [յիշեցէ]ք ի Քրիստոս :

Traduction : « ..... à cette sainte Cathédrale, [souvenez-vous de moi auprès] du Christ. »

Ligne 2 : կաթաղիկէ pour կաթողիկէ.

138

ANI. — Sur le mur de l'église des Saints-Apôtres (le n° 2 du Plan), côté méridional, qui formait jadis le mur mitoyen d'une autre église, aujourd'hui tout à fait tombée en ruines; écrite au-dessous de celle du n° 49 :

1. . . . . ՈՐԴԷ . . . . [ՎԱՍՆ]
2. [ՅԵՐԿԱՐԿԵՆ]ԴԱՆՈՒԹԵՊԱ[ՏՐ]ՈՆԻՆԻՄՈ
3. . . . .

Transcription : ... որդէ ... [վասն յերկար կեն]դանութեան պա[տր]ոնին իմոյ..... :

Traduction : « .....[pour la longé]vité de mon m[ai]tre....... »

Ligne 2 : à noter le mot պատրոն ; voir à ce sujet le n° 56.

139

ANI. — Sur un fragment de pierre provenant de l'église de la Sainte-Mère de Dieu (le n° 8 du Plan), près de l'acropole :

1. . . . . . ԱՅՍ(?) . . . .
2. . . . . . ՈՅ . . . .
3. . . . . . ՈԻՄԿՈԿ . . . . . .
4. ՂՈՐ . . . .

Ce fragment est indéchiffrable.

140

ANI. — Sur une pierre de même provenance que la précédente :

1. ... ՅԱՅՍՄՆՄ . . . .
2. ԵԻԱԻԱՐԷՑ . . . . . .
3. ԳՆԱՑ . . . .
4. ՉՍ. . . . .
5. Տ . . . .

Transcription : ... *յայսմն մ[աճ...] եւ ատարէց ... գնաց* .....*չս* ....*տ*......... :

Traduction : « ... dans cette ..... est allé.......... »

141

ANI. — En dehors de l'enceinte, sur le mur extérieur de l'église de Karmir-vanq, la même que celle du n° **27** ; côté Ouest :

1. ... *իչոտինծառեալիք*
2. *ոամեն*

Transcription : ... *ի յոտին ծառեալի քո . ամեն* :

Traduction : « ... aux pieds de ton serviteur. Amen. »

Ligne 1 : *ծառեալի* pour *ծառայի*. — 2 : *ամեն* pour *ամէն*.

142

ANI. — Dans la même église que la précédente :

. . . . ԱՅԵՉԵՐ . . . . .

Ce fragment est indéchiffrable.

143

ANI. — Sur un fragment de pierre :

Figure n° 15. — Fragments d'inscriptions et de sculpture à Ani. L'inscription n'est pas classée.

1\. . . . . Ս
2\. ԱՑԻՔՈՅՈՐՔԿԱ
3\. ԱՄԷՆ

Transcription : . . . . . ս . . . ացի քոյ. որք կա[րդայք՝] . . . : Ամէն :

Traduction : « .....: vous qui li[sez ceci]... Amen. »

II

LES INSCRIPTIONS DE BAGNAÏR

144

BAGNAÏR. — Sur le mur extérieur de la chapelle anonyme, à côté de celle de Saint-Grégoire, côté Nord :

1\. + ԵՍՍԵԴԱՏԻԿՆԱՑՏԻԿԻՆԴՈՒՍՏՐՄԵԾԻՆՎԱՍԱԿԱԶ ՈՒԳԱԿԻՑՎԱՀՐԱՄԱՅԻՇԽԱՆԱՑԻՇԽԱՆԻՈՐԴՈՅԱՇՈՏՈՅԻՇ ԽԱ

2\. ՆԱՑԻՇԽԱՆԻՏԱՍԱՆՈՐԴԵՑԻԶՎԱՍՏԱԿՍԴԵՂՋՆԻՄՈ ՅԴԱՂՏԱՅԻԸՆԾԱՅԵԼՈՎԻՍՈՒՐԲՈՒԽՏՍԲԱՂՆԱՅՐԻՍՎԱՍՆ ՅԻՇԱ

3\. ՏԱԿԻԶԱՒՐԱԿԱՆԻՆՔԻՀԱՒՐՆԻՄՈՅՎԱՍԱԿԱՓՈԽԵՑ ԵԼՈՅՅԱՇԽԱՐՀԷՍԵԹԷՈՔԻՄԵԾԱՄԵԾԱՑԿԱՄԻՓՈՔՈՒՆՑ ԿԱ

4\. ՄԻՑԻԽԱՓԱՆԻՉԼԻՆԵԼՈՐՈՇԵԱԼԼԻՑԻՓԱՌԱՑՆԱ̅Յ̅ԵՒ ԸՆԴՄԵՂԱՑՄԵՐՈՑՀԱՄԱՐՍՏԱՑԷՅԱՒՈՒՐՆԴԱՏԱՍՏԱՆԻ

Transcription : Ես՝ Սեդա, տիկնաց տիկին, դուստր մեծին Վասակայ, զուգակից Վահրամայ իշխանաց իշխանի, որդոյ Աշոտոյ իշխանաց իշխանի, տասանորդեցի զվաստակս դեղջն իմոյ՝ Դաղ-տայի, ընծայելով ի սուրբ ուխտս Բաղնայրիս, վասն յիշատակի զաւրականին Քրիստոսի՝ հաւրն իմոյ՝ Վասակայ, փոխեցելոյ յաշ-խարհէս : Եթէ ոք՝ ի մեծամեծաց կամ ի փոքունց՝ կամիցի խա-փանիչ լինել, որոշեալ լիցի ի փառացն Աստուծոյ, եւ ընդ մեղաց մերոց համարս տացէ յաւուրն դատաստանի :

Traduction : « Moi, Séda, dame des dames, fille du grand Vaçak, épouse de Vahram, prince des princes, fils d'Achot, prince des princes, j'ai dîmé les bénéfices de mon village Gaghta, et je les ai dédiés au saint couvent de Bagnaïr pour la mémoire de mon père Vaçak, soldat du Christ, qui a quitté cette terre. Si quelqu'un de la haute et de la basse classe voulait être un obstacle, qu'il soit exclu de la gloire de Dieu et qu'au jour du jugement il rende compte de nos péchés. »

Sans date, mais elle doit être postérieure à **1021** de notre ère.

145*

BAGNAÏR. — Sur le mur extérieur de l'église de la Sainte-Mère de Dieu, côté Est :

ԻՆԴ.ԱԹՒԻՀԱՅՐԱՊԵՏՈՒԹԵԱՆՏԵԱՌՆՊԵՏՐՈՍԻՀԱՅՈՑ
ԿԱԹՈՂ.ԻԿՈՍԻԵՒԻԹԱԳԱՒՈՐՈՒԹԵԱՆԳԱԳԿԱՇԱՀԱՆՇԱՀ
ԻՈՐԴԻՈՑԱՇՈՏՈԿԱՄԵՂ.ԵՒԻՄԳՐԻԳՈՐՈԾԱՂ.ԿԱՆ.ՍԵՒԻՄ
ՈՐԴԵԱՑՍՈՐՏՈՒԻՁԻՄԳԱՆՁԱԳԻՆԿՈՒԴ.ՊԱԿԱՆԻՆՈՐՎ.ԱՍ
Լ.ԻՆՓԸՆԴԿԻՆԸՆԴԴԷՄԷԻԲԴՆԱՑՐԻՆՎ.ԱՆՍԻՍՈՒՐԲԱՍՏՈ
ԻԱԾԱԾԻՆՆԻՁԵՈՒՆԱՈՒԱՋՆՈՐԴԻՀԱՒՐՍՏԵՓԱՆՆԱՍԻՎ.ԱՄ
ՆՎ.ԱՍԼ.ԻՆԱՐԵՒՇԱՏՈՒԹԵԱՆԵՒԻՐՈՐԴԵԱՑՆԵՒԻՄԳՐԻԳ
ՈՐՈՄԵՂ.ԱՑԹՈՂ.ՈՒԹԵԱՆԵՒՈԳԻՈՓՐԿՈՒԹԵԱՆԵՒՈՐԴԵ
ԱՑԻՄՈՑ.ԵՒՀԱՅՐՍՏԵՓԱՆՆՈՍԵՒՄԻԱԲԱՆԵՂ.ԲԱՐԲՍԿԱՄ
ԱՒՑԱՆՁՆԱՌԻՆՈՐԱՄԵՆԱՑՆԱՄԻՁՊԱՒՂ.ՈՍԻԵՒՁՊԵՏՐՈ
ՍԻՏԱՒՆԻՆԱՒՌԻՐՆՊԱՏԱՐԱԳՆՑԱՄԷՆԵԿԵՂ.ԵՑԻՍԳԻՒՄԵ
Ղ.ԲԱՒՐՆՄՈՒԿԱԹԼ.ԻԱՐԱՍՑԵՆԵՒՑԵՏՎ.ԱԽՃԱՆԻՒՄՈՑԻՆ
ՁՄԱՏՈՒՍՑԵՆ.ԱՐԴՀԱՅՐՈՐԼ.ԻՆԻԵՒՁԻՄԺԱՄՍԽԱՓԱՆԷԱ
ՌԱՋԻԱՍՏՈՒԾՈՅԻՄՄԵՂ.ԱՑՍՊԱՐՏԱԿԱՆԼ.ԻՑԻ.ԱՐԴԵԹԷՈ
ՔԻՄԵԾԱՑԿԱՄԻՓՈՔՐՈՒՆՑՑԻՄՈՑԿԱՄՑԱՒՏԱՐԱՑԵՒՁԱՑ
ՍՀՈՂ.Ս... ՈՒԽՏԷՍՑԱՊՃՏ... ՊԱՏՃԱՌԱՒՆՁՈՎ.ԵԱԼ.ԻՑԻ ։

Transcription : *Ի ՆԴ.Ա թուին, ի հայրապետութեան տեառն Պետրոսի, Հայոց կաթողիկոսի, եւ ի թագաւորութեան Գագկայ (Բ)*

շահնշահի, որդւոյ Աշոտոյ (Դ), կամ եղեւ ինձ Գրիգորոյ Ծաղկանս, եւ իմ որդեացս, որ տուի զիմ գանձագին կուղպականնին, որ Վասլին փնդկին ընդդէմ է, ի Բագնայրին վանս՝ ի սուրբ Աստուածածինն, ի ձեռն առաջնորդի՝ Հայր Ստեփաննոսի, վասն Վասլին արեւշատութեան եւ իւր որդեացն, եւ իմ Գրիգորոյ՝ մեղաց թողութեան եւ ոգւոյ փրկութեան, եւ որդեաց իմոց ։ Եւ Հայր Ստեփաննոս եւ միաբան եղբարքս՝ կամաւ յանձն առին, որ ամենայն ամի՝ զՊաւղոսի եւ զՊետրոսի տաւնին աւուրն պատարագն, յամէն եկեղեցիսդ, իմ եղբաւրն՝ Մուկաթլին՝ արասցեն. եւ, յետ փոխմանն իմոյ՝ ինձ մատուցեն ։ Արդ, (որ) Հայր որ լինի եւ զիմ ժամս խափանէ, առաջի Աստուծոյ իմ մեղացս պարտական լինի ։ Արդ, եթէ ոք ի մեծաց կամ ի փոքունց՝ յիմոց կամ յաւտարաց՝ եւ զայս հողս [սու-րբ] ուխտես յափշտ[ակէ, զինչ եւ իցէ] պատճառաւ, նզովեալ լինի ։

Traduction : « En 491, sous le pontificat de dom Pétros, catholicos des Arméniens, et sous le règne de chahnchah Gaguik (II), fils d'Achot IV), moi, Grigor Tzaghik, et mes fils, il nous a plu (de donner et) j'ai donné mes boutiques achetées de mes deniers, qui sont en face du fondique de Vacil, à ce couvent de la Sainte-Mère de Dieu de Bagnaïr, par l'entremise du supérieur, le Père Stépannos, pour la longévité de Vacil et de ses fils, pour le pardon des péchés et pour le salut de l'âme de moi, Grigor, ainsi que de mes fils. Et le Père Stépannos et les congréganistes mes frères ont accepté volontiers de dire tous les ans la messe dans toutes les églises le jour de la fête de Pierre et de Paul, pour mon frère, Moukathl, et ils la diront pour moi après ma mort. Or, (quel) que soit le père qui mette obstacle à ma messe, (qu'il) soit coupable devant Dieu de mes péchés. Maintenant si quelqu'un grands ou petits, des miens ou des étrangers, enlè[ve] ce terrain de ce [saint] couvent pour [n'importe quelle] raison, (qu'il) soit maudit. »

Cette inscription n'existe plus. Je la donne d'après Sarguissian (*Topographies*, pages 178-179) et d'après Djalaliantz (*Voyage en Arménie Majeure*, t. II, p. 36).

La date 491 de l'ère arménienne correspond à l'année **1042** de notre ère.

146*

BAGNAÏR. — A côté de l'inscription précédente :

ՈՂՈՐՄՈՒԹԵԱՄԲԱՍՏՈՒԾՈՅԻՀԱՅՐԱՊԵՏՈՒԹԵԱՆՏԵ ԱՌՆՊԵՏՐՈՍԻԵՒԻԹԱԳԱՒՈՐՈՒԹԵԱՆԳԱԳԿԱՇԱՀՆՇԱՀԻ ՈՐԴԻՈՅԱՇՈՏՈՅ...ԵՏՈՒՉԻՄ...

Transcription : *Ողորմութեամբ Աստուծոյ, ի հայրապետութեան տեառն Պետրոսի, եւ ի թագաւորութեան Գագկայ (Բ) շահնշահի, որդւոյ Աշոտոյ (Դ), ... ետու զիմ ... :*

Traduction : « Par la miséricorde de Dieu, sous le pontificat de dom Pétros, et sous le règne de chahnchah Gaguik (II), fils d'Achot (IV), ... j'ai donné mon ... »

Cette inscription, comme la précédente, n'existe plus: je la donne d'après Sarguissian (*Topographies*, p. 179) et d'après Djalaliantz (*Voyage en Arménie Majeure*, t. II, p. 36).

Sans date, mais elle a dû être tracée en **1042**.

(*A suivre.*)

K. J. BASMADJIAN.

MÉLANGES

I

LES MIRACLES DU SAINT ENFANT CYRIAQUE

(*Fin*) (1)

TEXTE

VIII. — (F. 15 v° a) ተአምሪሁ ፡ ለቡፁዕ ፡ ወለቅዱስ ፡ ቂርቆስ ፡ ሕፃን ፡

ጸሎቱ ፡ (2) ወበረከቱ ፡ (3) የሃሉ ፡ ምስለ ፡ ገብሩ ፡ ... (4) ለዓ ፡ ዓለ ፡ አሜ[ን] ።

ወሀሎ ፡ ፩ቅኍጡዕ ፡ ወመዓትም ፡ (5) ወሥዓሬ ፡ ለብእሲቱ ፡፡ ወተከፈሉ ፡ ንዋዮሙ ፡ ወጥሪቶሙ ፡ ወቤቶሙ ፡፡ ወሖረት ፡ ኀበ ፡ አቡሃ ፡፡ ወተምዓ ፡ ብእሲሃ ፡

እንዘ ፡ የሐውር ፡ ረከበ ፡ (F. 45 v° b) ለላህማ ፡ ወቄልመማ ፡ (6) ወቀተላ ፡፡ ወአውየወ ፡ ኖላዊሃ ፡ ወሖሩ ፡ ወረደኡ ፡ ብዙኃን ፡ ሕዝብ ፡፡ ወረከብዋ ፡ ለላሕም ፡ መዊታ ፡፡ (7) ወአእመሩ ፡ ለሊሁ ፡ ዘቀተላ ፡ ወአልዓሉ ፡ ወያርዋ ፡ በድና ፡ ኀበ ፡ አቡሃ ፡ ሖሩ ፡

ወርእዮሙ ፡ ወበጽሑ ፡ ኀቤሁ ፡፡ ወይቤሎ ፡ ለምንት ፡ ቀተልካ ፡ ለላህምየ ፡፡ ይቤሎ ፡ ለምንት ፡ ታስተማስለኒ ፡ አነኒ ፡ ኢር

(1) Cf. *R.O.C.*, 1913, 1914, 1915-1917 et 1918-1919.

(2) Dittologie.

(3) Ms. : ወበረቱ (*sic*).

(4) Ici et plus bas, les noms propres ont été effacés.

(5) Ms. : ወመትም (*sic*) ወመዓትም (dittologie).

(6) Ms. : ወቆልመማ (*sic*).

(7) Ms. : መዊብታ (*sic*) primitivement, mais deux petits traits horizontaux au-dessus et au-dessous du ብ indiquent que cette lettre doit être considérée comme biffée.

ኢኮ ፡ (F. 46 r° a) ወኢሰማዕኩ ፡ እንሰ ፡ ዳኅን ፨ ውእቱ ፡ ቀታሊ ፡ (1) ላህም ፡ ከመ ፡ ዘኢገብረ ፨

ወይቤሎ ፡ በዓለ ፡ ላህም ፡ መሐል ፡ በስሙ ፡ ለቅዱስ ፡ ቂርቆስ ፡ በሕቲቱ ፡ ይበቍዓኒ ፡ ወእነኒ ፡ ሠመርኩ ፡ ወፈተውኩ ፡ አምሕለኒ ፨ ወሶቤሃ ፡ በስሙ ፡ ለቅዱስ ፡ ቂርቆስ[፡] ሕፃን ፡ ሰማዕቱ ፡ ለኢየሱስ ፡ ክር[ስ]ቶስ ፨

ወኮነ ፡ ቀታሊ ፡ ላህም ፡ ዕቡደ ፨ ለእመ ፡ ርእየ ፡ ጠሊ ፡ (F. 46 r° b) ይከውን ፡ ከመ ፡ ነምር ፡ ለእመ ፡ ርእየ ፡ በግዐ ፡ (2) ይከውን ፡ ከመ ፡ (3) ቄናጽል ፡ ወ፩ጊዜ ፡ ይከውን ፡ ከመ ፡ መሳጢ ፡ ለእመ ፡ ረከበ ፡ አድገ ፡ (4) ይከውን ፡ ከመ ፡ ዝዕብ ፨ (5) ወኮነ ፡ ኵለንታሁ ፡ ከመ ፡ ከልብ ፡ ዕቡድ ፨ ወየዓውድ ፡ ሀገረ ፡ ወጸልመ ፡ ልቡ ፡ ለውእቱ ፡ ብእሲ ፨ ወሞተ ፡ በእኩይ ፡ ሞት ፨

ወእንዘ ፡ ይገብር ፡ ተአምረ ፡ ወመንክረ ፡ ጸሎቱ ፡ ወበረከቱ ፡ የሃሉ ፡ (F. 46 v° a) ምስለ ፡ ገብሩ ፡ ... (6) ለዓለመ ፡ ዓለም ፡ አሜን ፨

IX. — ተአምሪሁ ፡ ለብፁዕ ፡ ወለቅዱስ ፡ ቂርቆስ ፡ ሕፃን ፡ ሰማዕቱ ፡ ለኢየሱስ ፡ ክርስቶስ ፡

ጸሎቱ ፡ ወበረከቱ ፡ የሃሉ ፡ ምስለ ፡ ... (7) ለዓ ፡ ዓ ፡ አሜን ።

ወነበሩ ፡ (8) ፪አኃው ፡ በመካነ ፡ ቅዱስ ፡ ቂርቆስ ፡ ሰማዕቱ ፡ ለኢየሱስ ፡ ክርስቶስ ፡ እንዘ ፡ ይትባሀሉ (9) በበይና (F. 46 v° b) ቲሆሙ ፡ መኑ ፡ ዜነወነ ፡ ኀበ ፡ ሀሎ ፡ መጽሐፈ [፡] ተአምራቲሁ ፡ ለቅዱስ ፡ ቂርቆስ ፡ እንዘ ፡ ይብሉ ። (10) ወመጽአ ፡ ፩ብእሲ ፡ እ

(1) Ms. : ቀታሊ..

(2) Ms. : በግዕ.

(3) Ms. : ይከሙ (*sic*).

(4) Ms. : አድግ.

(5) Ms. : ዝብዕ (*sic*). La même métathèse se rencontre dans les miracles précédents.

(6) Cf. *supra*, p. 187, note 4.

(7) Ici et plus bas, les noms propres ont été effacés.

(8) Ms. : ወነሩ (*sic*).

(9) Ms. : ይትበሉ (*sic*); ተበሀለ est souvent écrit, dans les mss., pour ተባሀለ, m. 3.

(10) Ici et plus bas, nous laissons subsister la ponctuation propre du ms.

ምርጉቅ : ብሔር : ወዘነምሙ : ለ፪አኃው ። (1) እንዘ : ይብል : ብምሥጢርየ : ሀሎ : መጽሐፈ : ተአምሪሁ : ለቅዱስ : ማር : ቂርቆስ : ወሰምዑ : ፪አኃው ። ወተንሥኡ : ወሖሩ : ኀበ : ሀሎ : መጽሐፈ : ተአምሪሁ ።

ወእንዘ : የሐውሩ : ውስተ : ፍኖት : ወ (F. 47 r° a) አተወ : (2) ይቤቱ : ወአዕረፉ : ኀበ : ማኅደሪሆሙ : (3) ወኖሙ ። ወኮነ : መንፈቀ : ሌሊት : ወርእየ : በሕልሙ : ፩እም፪አኃው : ወጽአ : ፩ብእሲ : ወሬዛ : ዘሠናይ : ላህዩ : ወገብአ : ኀበ : ሀለዉ : (4) እኂሁ : በትረ : በእዴሁ ። ወርእዮሙ : ለእሙንቱ : አኃው : ፩በንዋም : ወ፩ብንቃሕ : እንዘ : ያነብብ : ጸሎታተ ። ወተመጠወ : እምቃሉ : ውእቱ : ወሬ (F. 47 r° b) ዛ : ዘሠናይ : ላህዩ : ወአንበባ : ለዛቲ : ጸሎት : በመዓርዒር : ቃል : ወፈጸማ ። ወነቅሐ : እምንዋሙ : ወይነግሮ : (5) ለእኁኁ ። ወርኢኩ : በሕልምየ : ዓቢይ : ነገር : (6) ምንተ : ርኢከ : አእኁየ ። ወነገሮ : እምጥንቱ : እስከ : ተፍጻሜቱ : ወሰሚዖሙ : (7) ደንገፁ : ጥቀ : ወሰብሑ : ለእግዚአሙ ።

ወጌሠመ : ሖሩ : ኀበ : ተግባ (F. 47 v° a) ሮሙ : ወበጽሑ : ኀበ : ምሥያጥ ። ወኃጥኡ : ዘይመርሆሙ : እንዘ : የኃዝኑ ። (8) ወመጽአ : ፩ለበሓዊ : (9) ይቤሎሙ : ንዑ : ትልወኒ [:] (10) እመርሃክሙ : አነ ። ወተንሥኡ : ወሖሩ ። ወአብጽሖሙ : ብሔረ : ቅዱስ : ቂርቆስ : ወተፈልጠ : እምኔሆሙ : ውእቱ : ለበሓዊ : (11) ወሖረ : ቤቶ ።

(1) Cf. note précédente.

(2) Ms. : ወተው (*sic*).

(3) La lettre ይ est en surcharge.

(4) Ms. : ሀለው (*sic*).

(5) Ms. : ወይኄግሮ.

(6) Il faudrait l'accusatif (ዓቢየ : ነገረ) au lieu du nominatif (ዓቢይ : ነገር), qui se trouve dans le texte.

(7) Après ወሰሚያዖሙ se trouve dans le ms. le verbe ጸንበ, mais un point au-dessus et un point au-dessous de chaque lettre indiquent que ce mot doit être considéré comme biffé.

(8) Cf. *supra*, p. 188, note 10.

(9) La forme ለበሓዊ se rencontre quelquefois au lieu de ሉባሓዊ.

(10) Ms. : ትልውኒ (*sic*).

(11) Cf. note 9.

ወእሙንቱሰ ፡ አኃው ፡ እንዘ ፡ ይትባሀሉ ፡ (F. 47 v° b) በበይና
ቲሆሙ ፡ (1) አይቴ ፡ ንኀድር ፡ በዝንቱ ፡ ብሔር ፡ አልብነ ፡ አር
ከ ፡ ወአልብነ ፡ ቢጽ ። ወይቤሎ ፡ እኁኁ ፡ ኢትሕዝን ፡ አእኁየ ፡
ንሕነ ፡ ንሴፎ ፡ በአምላከ ፡ ቂርቆስ ፡ እንጋ ፡ ያብጽሐነ ፡ ኀበ ፡ ሀ
ሎ ፡ መጽሐፈ ፡ ተአምሪሁ ፡ ለቅዱስ ፡ ማር ፡ ቂርቆስ ፡

እንዘ ፡ ይትገዓዙ ፡ (2) ወበጽሑ ፡ ኀበ ፡ ፩ቀሲስ ። ወሰአሉ ፡
ቤተ ፡ ለማኅደሪሆሙ ። ወሰምዓ ፡ ውእቱ ፡ ቀሲስ ፡ ወቦአ ፡
(F. 48 r° a) ውስተ ፡ ቤቱ ፡ ወአፀወ ፡ አንቀጸ ፡ ቤቱ ። ወመጽአ
ት ፡ ወለቱ ፡ ወእኅለ ፡ አንስት ። (3) ወትቤሎሙ ፡ ኢትንበሩ ፡
በዴዴየ ። ኢሀለዉ ፡ (4) አቡየ ፡ ወእምየ ። ወኃዘኑ ፡ (5) ወበከ
ዩ ፡ እሙንቱ ፡ አኃው ። ወከዐበ ፡ ተምዓቶሙ ፡ ዛቲ ፡ እኅለ ፡ አን
ስት ፡ (6) ሰስሉ ፡ በዴዴየ ፡ ኢያእምርክሙ ። (7) ወእንዘ ፡ ይቴ
ክዙ ፡ ሰምዓ ፡ ውእቱ ፡ ቀሲስ ። ወኃዘነ ፡ በልቡ ፡ ወአርኃወ ፡
(F. 48 r° b) ኖኅቶ ፡ ንሁ ፡ በሊዮሙ ፡ (8) ለእሉ ፡ ሰብእ ፡ ወአብ
እቶሙ ፡ ዛቲ ፡ ብእሲት ፡ (9) ወርእዮቶሙ ፡ ምስለ ፡ ቀሲስ ፡ ወውእ
ቱ ፡ (10) ቀሲስ ። (11) ወተአምኑ ፡ (12) በበይናቲሆሙ ። ወይ
ቤሎሙ ፡ ውእቱ ፡ ቀሲስ ፡ በምንት ፡ ግብር ፡ መጻእክሙ ፡ እምአይ
ቴ ፡ ብሔርክሙ ። ወአውሥኡ ፡ እንዘ ፡ ይብሉ ፡ ንሕነሰ ፡ መጻእ
ነ ፡ እንዘ ፡ ነኃሥሥ ፡ መጽሐፈ ፡ ተአምሪሁ ፡ (F. 48 v° a) ለቅዱ
ስ ፡ ሕፃን ፡ ቂርቆስ ፡ (13) ወይቤሎሙ ፡ ውእቱ ፡ ቀሲስ ፡ ተአምሪ
ሁሰ ፡ ሀሎ ፡ በቤትየ ። ወአውሥኡ ፡ እስኩ ፡ አርእየነ ። ወአርእዮ
ሙ ፡ ወተፈሥሑ ፡ ጥቀ ። ወጌሡመ ፡ አውጽኡ ፡ ክርታሰ ፡ ወቀ

(1) La première lettre በ est en surcharge.
(2) Dans les mss. ተገዓዘ est souvent écrit pour ተጋዐዘ, III, 3.
(3) Cf. *infra*, p. 191, note 1; ms. : ወለቱ ፡ ወለእኅለ ፡ አንስት.
(4) Ms. : ኢሀለው (*sic*).
(5) La lettre ዘ est en surcharge.
(6) Cf. *infra*, p. 191, note 1.
(7) Le mot ኢያእምርክሙ a été corrigé de seconde main.
(8) Lacune de quelques mots.
(9) Ms. : ብበሲት (*sic*).
(10) Ms. : ለውእቱ.
(11) Cf. *supra*, p. 188, note 10.
(12) Lacune d'un mot.
(13) Ms. : ቀርቆስ (*sic*).

ለመ ። ወጸሐፉ ፡ ወፈጸሙ ፡ በሰላም ። ወተመይጡ ፡ ኀበ ፡ ብሔሮሙ ፡ (1) እንዘ ፡ ይሴብሑ ፡ ወያአኵቱ ፡ (2) ለአምላከ ፡ ቂርቆስ ፡ ሰማዕት ፡

(F. 48 v° b) ኦአኃውየ ፡ ነግደ ፡ ክንኩ ፡ ወአኀደርክሙኒ ፡ ፲ቃላተ ፡ ወንጌል ፡ ወ፲ቃላተ ፡ ኦሪት ፡፡

ለገዘንቱ ፡ ነገር ፡ ዕቀቡ ፡ በልብክሙ ።

ጸሎቱ ፡ ወበረከቱ ፡ ወኃብተ ፡ ረድኤቱ ፡ ወስነ ፡ ሞገሱ ፡ ወጣዕመ ፡ ቃሉ ፡ ይዕቀብ ፡ ለገብሩ ፡ ... (3) ወለጸሓፊሁ ፡ ወልደ ፡ ማርያም ፡ ለዓለመ ፡ ዓለም ፡ አሜን ፡ ለይኩን ፡ ለይኩን ።

TRADUCTION

VIII. — (F. 15 v° a) *Miracle du bienheureux et du saint enfant Cyriaque.*

Que sa prière et sa bénédiction soient avec son serviteur... (4) *pour les siècles des siècles. Amen.*

Il y avait un (homme) irascible et coléreux. Il répudia sa femme. Ils se partagèrent entre eux leur mobilier, leurs biens et leur maison. (La femme) s'en alla chez son père. Son mari se fâcha.

Tandis qu'il cheminait, il trouva (F. 15 v° b) *la vache (de sa femme), l'attrapa (avec une longe)* (5) *et la tua. Le pâtre (de cette vache) vociféra. Beaucoup de gens allèrent à son aide. Ils trouvèrent la vache mourant. Ils reconnurent eux aussi celui qui l'avait tuée. Ils prirent et portèrent le cada-*

(1) Ms. : ብእሒሮሙ (*sic*) primitivement, mais deux petits traits horizontaux, l'un au-dessus et l'autre au-dessous du እ, indiquent que cette lettre doit être considérée comme biffée.

(2) Ms. : ወየአኵቱ (*sic*).

(3) Cf. *supra*, p. 188, note 6.

(4) Cf. *supra*, p. 187, note 4.

(5 Il s'agit probablement ici du verbe amharique ቋለመመ sous la forme *ge'ez* ቈለመመ.

vre (de cette vache) chez le père (de la femme). Ils partirent (ensuite).

(Celui-ci) les vit arriver vers lui. Il dit (au tueur de la vache) : « Pourquoi as-tu tué ma vache? » (Ce dernier) lui dit : « Pourquoi me prends-tu pour (un tueur)? Quant à moi, (F. 16 r° a) *je n'ai pas vu et je n'ai pas entendu. Pour moi, je suis innocent. » Lui-même, le tueur de la vache (parla) comme s'il n'avait (rien) fait.*

Le propriétaire de la vache lui dit : « Jure par le nom de saint Cyriaque. Lui seul me sera utile. » (Le tueur répondit) : « Moi aussi j'agrée (ta proposition) et je désire (jurer). Fais-moi jurer. » Aussitôt (il jura) par le nom de saint Cyriaque enfant, martyr de Jésus-Christ.

Le tueur de la vache devint forcené. S'il voyait une chèvre, (F. 16 r° b) *il devenait comme un tigre. S'il voyait une brebis, il devenait comme un chacal. Une fois il devint comme (un animal) rapace. S'il trouvait un âne, il devenait comme une hyène. Il devint tout à fait comme un chien enragé. Il parcourait la contrée. Le cœur de cet homme était enténébré. Il mourut d'une mauvaise mort.*

Puisque (saint Cyriaque) fait des miracles et des prodiges, que sa prière et sa bénédiction soient (F. 16 v° a) *avec son serviteur...* (1) *pour les siècles des siècles. Amen.*

IX. — *Miracle du bienheureux et saint Cyriaque, enfant, martyr de Jésus-Christ.*

Que sa prière et sa bénédiction soient avec... (2) *pour les siècles des siècles. Amen.*

Deux frères dans le sanctuaire (3) *de saint Cyriaque, martyr de Jésus-Christ, se disaient continuellement entre* (F. 16 v° b) *eux : « Qui nous indiquera où se trouve le livre des Miracles de saint Cyriaque? » Tandis qu'ils disaient (ceci), vint un homme d'un pays lointain. Il donna (le renseignement) aux deux frères, en disant : « Dans ma*

(1) Cf. *supra*, p. 188, note 6.

(2) Cf. *supra*, p. 187, note 4.

(3) Ici, le mot **መካን** a le sens du grec τόπος, *sanctuaire* (cf. textes grecs hagiographiques).

cachette se trouve le livre des Miracles de saint Mar Cyriaque. » Les deux frères écoutèrent (ces paroles). Ils se levèrent et allèrent (là) où se trouvait le livre des Miracles (de Cyriaque).

Tandis qu'ils allaient sur la route, (F. 17 r° a) *ils vinrent (dans une maison), afin de passer la nuit. Ils se reposèrent dans la demeure (où ils se trouvaient) et ils dormirent. Vint le milieu de la nuit. L'un des deux frères vit dans un songe (ceci). Un jeune homme, dont la grâce (était) belle, partit et revint (là) où ils se trouvaient, après avoir pris un bâton dans sa main. Il vit ces (deux) frères : l'un (était) en sommeil; l'autre (était) en (état) de veille, en train de réciter des prières. Le jeune homme* (F. 17 r° b) *dont la grâce (était) belle recueillit les paroles (de celui qui priait). Il récita la (même) prière d'une voix douce et l'acheva. (Le dormeur) se réveilla de son sommeil et exposa (son songe) à son frère. « J'ai vu, (dit-il), dans mon songe un fait important. » — « Qu'as-tu vu, ô mon frère? » Il lui exposa (le fait) depuis le commencement jusqu'à la fin. Ayant appris (ce fait), ils furent fort épouvantés. Ils glorifièrent leur maître (Cyriaque).*

Le lendemain ils allèrent à leur (F. 17 v° a) *affaire. Ils arrivèrent au marché. Ils n'avaient (personne) pour les conduire. Tandis qu'ils étaient tristes, vint un potier. Il leur dit : « Venez, suivez-moi; je vous conduirai moi-même. » Ils se levèrent et s'en allèrent. Il les fit parvenir (au) pays de saint Cyriaque. Ce potier se sépara d'eux et alla (à) sa maison.*

Quant à ces frères, ils se disaient (continuellement) (F. 17 v° b) *entre eux : « Où demeurerons-nous dans ce pays? Nous n'avons pas d'ami; nous n'avons pas de compagnon. » Un frère dit (à l'autre) : « Ne sois pas triste, ô mon frère. Nous-mêmes nous espérons assurément que le Dieu de Cyriaque nous fera parvenir (là) où se trouve le livre des Miracles de saint Mar Cyriaque. »*

Tandis qu'ils discutaient (entre eux), ils parvinrent chez un prêtre. Ils (lui) demandèrent (sa) maison pour (y) demeurer. Ce prêtre (les) écouta. Il entra (F. 18 r° a) *(avec eux)*

7

dans sa maison. Il ferma la porte de sa maison. Vint sa jeune femme (1). *Elle leur dit : « Ne séjournez pas sous ma porte, (car) mon père et ma mère ne se trouvent pas (ici). » Les frères furent tristes et pleurèrent. De nouveau la jeune femme se fâcha contre eux (et leur dit) : « Éloignez-vous de ma porte, afin que je ne vous connaisse pas. » Tandis qu'ils étaient chagrins, le prêtre entendit (leurs plaintes). Il fut triste dans son cœur. Il ouvrit* (F. 18 r° b) *sa porte (et leur dit) : « Venez. » (Il dit à sa femme) : « Dis à ces hommes (de venir). » Cette femme les fit entrer. Elle les vit avec le prêtre. Le prêtre et (eux) se saluèrent entre eux. Le prêtre leur dit : « Pour quelle affaire êtes-vous venus? De quel pays (êtes-vous)? » Ils répondirent en disant : « Pour nous, nous sommes venus chercher le livre des Miracles* (F. 18 v° a) *du saint enfant Cyriaque. » Le prêtre leur dit : « Quant à ses Miracles, ils se trouvent dans ma maison. » Ils répondirent : « De grâce, montre-les-nous. » Il (les) leur montra. Ils se réjouirent fort. Le lendemain ils tirèrent (de leurs bagages) un volume et un qalam. Ils transcrivirent (les Miracles) et (les) achevèrent en paix. Ils retournèrent à leur pays, en glorifiant et (en) remerciant le Dieu de Cyriaque, martyr.*

(F. 18 v° b) *O mes frères, j'ai été étranger et vous m'avez donné l'hospitalité, (mettant en pratique) les sept paroles de l'Évangile et les dix paroles* (2) *de la Loi (mosaïque).*

Cet exposé, gardez-(le) dans votre cœur.

Que la prière (de saint Cyriaque), sa bénédiction, le don de son secours, la bonté de sa grâce et la suavité de sa parole gardent son serviteur... et son scribe Walda-Mâryâm pour les siècles des siècles. Amen. Ainsi soit-il. Ainsi soit-il.

TABLE DES MIRACLES DE CYRIAQUE.

Premier miracle : L'ouvrier parjure.
Deuxième miracle : L'incendiaire parjure.

(1) Les expressions **ወለት ፡ ወእጓለ ፡ አንስት** et **እጓለ ፡ አንስት**, signifiant *jeune femme*, ne sont pas mentionnées dans le *Lex. aeth.* de Dillmann.

(2) L'expression **፲ቃላት** désigne le *Décalogue*.

Troisième miracle : L'impie qui refuse d'orner le sanctuaire de Cyriaque.

Quatrième miracle : Préceptes évangéliques.

Cinquième miracle : L'âne et la hyène.

Sixième miracle : Le voleur puni.

Septième miracle : L'âne d'Abba Garimâ.

Huitième miracle : La vache tuée.

Neuvième miracle : L'invention du livre des Miracles de Cyriaque.

Sylvain Grébaut.

Neufmarché (Seine-Inférieure), le 22 Janvier 1925.

II

MANUSCRITS ÉTHIOPIENS

APPARTENANT A M. N. BERGEY

(*Suite*) (1)

Psaumes, Cantiques des Prophètes et Cantique des Cantiques.

Le ms. éthiopien n° 2 appartenant à M. N. Bergey renferme trois livres bibliques qui sont en honneur chez les Abyssins :

1° Le livre **መዝሙረ ፡ ዳዊት**, *Mazmoura Dâwit* (var. : **መዝሙራት ፡ ዘዳዊት** ou **መጽሐፈ ፡ መዝሙራት ፡ ዘዳዊት**), **Les Psaumes de David.**

2° Le recueil **መሓልየ ፡ ነቢያት**, *Maḥâleya Nabiyât*, **Les Cantiques des Prophètes.**

3° Le livre **መሓልየ ፡ መሓልይ**, *Maḥâleya Maḥâley*, **Le Cantique des Cantiques.**

Dans son classement *Manoscritti ed Opere abissine in Europa*, pp. 621-625 (2), M. C. Conti Rossini mentionne : pour les *Psaumes*, 78 mss. éthiopiens répartis entre 11 bibliothèques publiques d'Europe ; pour les *Cantiques des Prophètes*, 62 mss. entre 9 bibliothèques ; pour le *Cantique des Cantiques*, 60 mss. entre 9 bibliothèques.

(1) Cf. *R.O.C.*, 1920-1921, p. 426 ; *Æthiops*, 1922, p. 12.
(2) *Rendiconti della Reale Accad. dei Lincei*, s. V, vol. 8, Rome, 1899.

Nous groupons ces divers mss. dans le tableau suivant :

	Psaumes	Cantiques des Prophètes	Cantique des Cantiques
1. Bibl. Nat. de Paris	16	14	10
2. Coll. d'Abbadie	3	4	5
3. Bibl. Bodl. d'Oxford.	1	1	1
4. British Museum.	22	20	21
5. Bibl. Comm. de Francfort-s.-M. .	1	1	1
6. Bibl. Nat. (1) de Berlin.	13	13	12
7. Bibl. Nat. (2) de Vienne	3	»	»
8. Bibl. Vaticane (3).	10	2	2
9. Bibl. Nat. de Pétrograd.	6	6	6
10. Bibl. Municip. de Cambridge . .	2	»	»
11. Bibl. Universit. d'Upsal.	1	1	1

Rien qu'en ce qui concerne la France (bibliothèques publiques et collections privées), il faut ajouter à la liste de M. Conti Rossini les manuscrits récemment signalés : pour les *Psaumes*, 11 mss. répartis entre 9 collections; pour les *Cantiques des Prophètes*, 12 mss. entre 8 collections; pour le *Cantique des Cantiques*, 9 mss. entre 7 collections.

Nous groupons ces nouveaux mss. dans le tableau suivant :

	Psaumes	Cantiques des Prophètes	Cantique des Cantiques
1. Bibl. Nat. de Paris.	3	3	3
2. Coll. d'Abbadie.		1	»
3. Coll. Mondon-Vidailhet.	2	2	1
4. Bibl. Sainte-Geneviève de Paris. .	1	»	1
5. Musée Ethnograph. du Trocadéro.	»	»	1
6. Bibl. d'Aix-en-Provence	2	2	1
7. Bibl. d'Arras	1	1	1
8. Bibl. de Besançon	1	1	»
9. Coll. Marcel Cohen.	1	1	»
10. Coll. Sylvain Grébaut.	1	1	1

(1) Ex-Bibl. Royale.
(2) Ex-Bibl. Impériale.
(3) Les chiffres donnés ici devront être modifiés, lorsque le Catalogue des manuscrits éthiopiens de la Bibliothèque Vaticane, dont la rédaction se poursuit actuellement, sera imprimé.

Pour dresser ces deux tableaux, nous avons utilisé les travaux suivants : *a*) pour le premier tableau : C. Conti Rossini, *Op. cit.*; *b*) pour le second tableau : F. Nau, *Notices des Manuscrits syriaques, éthiopiens et mandéens, entrés à la Bibliothèque Nationale de Paris depuis l'édition des Catalogues*, R.O.C., 1911, p. 271 sqq. — M. Chaîne, *Catalogue des Manuscrits éthiopiens de la collection Antoine d'Abbadie*, ouvrage ayant pour appendice le *Supplément au Catalogue des Manuscrits éthiopiens de H. Zotenberg*, Paris, 1912; *Catalogue des Manuscrits éthiopiens de la collection Mondon-Vidailhet*, Paris, 1913; *Catalogue des Manuscrits éthiopiens des bibliothèques et musées de Paris, des départements et de collections privées*, R.O.C., 1914, p. 3 sqq. et p. 247 sqq. — C. Conti Rossini, *Notice sur les Manuscrits éthiopiens de la collection d'Abbadie*, Paris, 1914.

Sont connues les éditions de Potken, *Psalterium Davidis et Cantica aliqua biblica aethiopice*, Rome, 1513; de Walton, *Biblia sacra polyglotta* (renfermant, entre autres textes éthiopiens, le texte des Psaumes et du Cantique des Cantiques), Londres, 1657; de Ludolf, *Psalterium Davidis aethiopice et latine*, Francfort, 1701; de la Société Biblique de Londres, *Psalterium Davidis aethiopice et amharice*, sans date; de la Propagande, **መዝሙራት ፡ ዘዳዊት**, Rome, 1900.

I. *Les Psaumes.* — Les cent cinquante Psaumes et le cent cinquante et unième, appelé communément « surnuméraire et apocryphe ». A la suite de ce dernier Psaume, reproduit in extenso, nous ajoutons — le travail de comparaison sera ainsi facilité aux lecteurs — le texte des versions grecque et latine (vers. grecque des Septante, d'après *The Septuagint Version, greek and english*, de la Société Biblique de Londres; vers. latine de saint Jérôme, d'après l'édition de Lagarde, *Psalterium juxta Hebraeos Hieronymi*).

Bien que le texte des Psaumes du ms. 2 Bergey s'accorde, en général, avec celui du *Psalterium Davidis* de la Société Biblique, les variantes cependant sont assez nombreuses. En voici quelques-unes, prises, çà et là, dans les neuf premiers Psaumes : *Ps. Dav.*, I, 5 : **ኢይትነሥኡ**; 2 *Berg.* : **ይትነሥኡ**.

Ps. Dav., II, 9 : ትሬዕዮሙ ; 2 *Berg.* : ትርእዮሙ. *Ps. Dav.*, III, 1 : ይማቅዩኒ ; 2 *Berg.* : ይማቅይዎ. *Ps. Dav.*, IV, 6 : በላዕሉን ; 2 *Berg.* : በላዕሌየ. *Ps. Dav.*, V, 7 : ቤተከ ; 2 *Berg.* : ቤትከ. *Ps. Dav.*, VI, 3 : ነፍስየኒ ; 2 *Berg.* ነፍስየ. *Ps. Dav.*, VII, 8 : እግዚአ ; 2 *Berg.* : እግዚአ ፡ አምላኪየ. *Ps. Dav.*, VIII, 6 : ዲበ ; 2 *Berg.* : ውስተ. *Ps. Dav.*, IX, 5 : ተሐጕሉ ; 2 *Berg.* : ይትኀጐሉ. Il y a beaucoup de variantes du même genre dans les autres Psaumes.

Nous donnons aussi le classement des titres des Psaumes (41 titres différents) et la liste des interprétations des lettres hébraïques (Aleph, Beth, etc.) qui divisent en vingt-deux strophes le Ps. CXVIII.

II. *Les Cantiques des Prophètes de l'Ancien et du Nouveau Testament.* — Ils sont au nombre de quinze. Exception faite des deux premiers cantiques de Moïse et du Magnificat, ils ne portent aucun titre. Ils sont séparés les uns des autres (sauf l'Oraison de Manassès) par un espace blanc.

a) Cantiques de l'Ancien Testament.

1. Premier cantique de Moïse (*Cantemus Domino*, Exode, XV, 1-19).

2. — Deuxième cantique de Moïse (*Audite cœli*, Deut., XXXII, 1-21).

3. — Troisième cantique de Moïse (*Ignis succensus est*, Deut., XXXII, 22-43).

4. — Cantique d'Anne, mère de Samuel (*Exsultavit cor meum*, I Rois, II, 1-10).

5. — Oraison d'Ézéchias (*Ego dixi : In dimidio dierum meorum*, Isaïe, XXXVIII, 10-20).

6. — Oraison de Manassès (*Domine omnipotens*).

7. — Cantique de Jonas (*Clamavi de tribulatione mea*, Jonas, II, 3-10).

8. — Premier cantique des Trois Enfants dans la fournaise (*Benedictus es, Domine*, Daniel, III, 26-45).

9. — Deuxième cantique des Trois Enfants dans la fournaise (*Benedictus es, Domine*, Daniel, III, 52-56).

10. — Troisième cantique des Trois Enfants dans la fournaise (*Benedicite omnia opera*, Daniel, III, 57-88).

11. — Cantique d'Habacuc (*Domine audivi*, Habacuc, III, 1-19).

12. — Cantique d'Isaïe (*Anima mea desideravit te*, Isaïe, XXVI, 9-20).

b) Cantiques du Nouveau Testament.

13. — Le *Magnificat* (Luc, I, 46-55).

14. — Le *Benedictus* (Luc, I, 68-79).

15. — Le *Nunc dimittis* (Luc, II, 29-32).

Nous avons comparé le texte des *Cantiques du Nouveau Testament* à celui de Th. PLATT, *Novum Testamentum... aethiopice*, Leipzig, 1899. et avons consigné, en des notes, toutes les variantes. Parfois, les variantes présentent des différences assez grandes. Par exemple, la seconde moitié du premier verset (*secundum verbum tuum in pace*, Luc, II, 29) du cantique *Nunc dimittis* porte dans ms. 2 Bergey : **በሰላም ፡ እግዚእ ፡ በከመ ፡ አዘዝከ**; dans Platt : **እግዚእ ፡ በከመ ፡ ነቢብከ ፡ በሰላም**.

III. *Le Cantique des Cantiques.* — Dans le ms. 2 Bergey le *Cantique des Cantiques*, qui suit immédiatement les *Cantiques des Prophètes*, sans être introduit par aucun titre, est divisé en cinq sections. Ces divisions ressemblent aux *paraschoth* bibliques (פרשיות) : 1re sect., qui correspond à ch. I — ch. II, 7 de la Bible; 2e sect., qui correspond à ch. II, 8 — ch. III, 5; 3e sect., qui correspond à ch. III, 6 — ch. V, 8; 4e sect., qui correspond à ch. V, 9 — ch. VIII, 4; 5e sect., qui correspond à ch. VIII, 5-14.

Les quatre premières sections sont terminées par la doxologie suivante :

አመሐልኩክን ፡ አዋልደ ፡ ኢየሩሳሌም ፡፡
በኃይሉ ፡ ወበጽንዑ ፡ ለገዳም ፡፡
አመ ፡ ትንሥኡ ፡ ወአንሥኡ ፡ ኵሉ ፡ መኳንን ፡፡
አፈቅሮ ፡ እስከ ፡ አመ ፡ ፈቀደ ፡፡ (1)

(1) La fin de ce texte (deux dernières lignes) diffère du grec des Septante. Cf. Cant., II, 7.

A noter la variante de la fin de la troisième section. Cf. *infra*, p. 218.

La *scriptio* du ms. tout entier (*Psaumes, Cantiques des Prophètes, Cantique des Cantiques*) est faite de longues et de courtes lignes. Le ms. a donc l'aspect d'un volume de vers. Les longues lignes ont très souvent des mots en surcharge. Dans les textes que nous citons cette *scriptio* est respectée. Pour les *Psaumes*, la disposition des lignes du ms. 2 Bergey diffère souvent de celle du *Psalterium Davidis* de la Société Biblique. Ainsi :

Psalt. Dav., I, 3.

እንተ ፡ ትሁብ ፡ ፍሬሃ ፡ በበጊዜሃ ። ወቈጽላኒ ፡ ኢይትነገፍ

Ms. 2 Bergey.

እንተ ፡ ትሁብ ፡ ፍሬሃ ፡ በበጊዜሃ ፨
ወቈጽላኒ ፡ ኢይትነገፍ ፨

Psalt. Dav., V, 1.

ቃልየ ፡ አፅምእ ፡ እግዚኦ ፡ ወለቡ ፡ ጽራኅየ ።

Ms. 2 Bergey.

ቃልየ ፡ አጽምዕ ፡ እግዚኦ ፨
ወለቡ ፡ (1) ጽራሕየ ፨

Il y a beaucoup de différences linéaires semblables.

Les fautes de copie (v. g. : ርኢክኩ (*sic*) pro ርኢኩክ ; ቀኑልሁ (*sic*) pro ቀኑልዒሁ, etc.) sont moins fréquentes que dans certains mss. du Psautier. D'ailleurs, des corrections assez nombreuses ont été faites de seconde main. On rencontre, çà et là, des formes nominales et verbales qui ne sont pas mentionnées dans le *Lex. aeth.* de Dillmann.

A noter : la forme ኩሉ (*sic*), généralement employée au lieu

(1) Ms. : ወልብ.

de ኵሉ ; les graphies séparées እስተ ፡, መስተ ፡, እም ፡ (*sic*), v. g. : እስተ ፡ ጋብአ (*sic*) pro እስተጋብአ, መስተ ፡ ፅዕን (*sic*) pro መስተፅዕን, እም ፡ ዕፀው (*sic*) pro እምዕፀው, et autres graphies semblables (ንጉሥ ፡ የኒ pro ንጉሥየኒ, etc.).

1. — Les Psaumes.

a) Incipit.

(F. 3 r°) ፍካሬ ፡ ዘጻድቃ[ን] ፡ (1) ወዘኃጥኣን ። ፩መዝሙር ፡ ዘዳዊት ።

ብፁዕ ፡ ብእሲ ፡ ዘኢሖረ ፡ በምክረ ፡ ረሲኣን ፨
ወዘኢቆመ ፡ ውስተ ፡ ፍኖተ ፡ ኃጥኣን ፨
ወዘኢነበረ ፡ ውስተ ፡ መንበረ ፡ መስተሣልቃን ፨
ዘዳእሙ ፡ ሕገ[፡] እግዚአብሔር ፡ ሥምረቱ ፨
ወዘሕጎ ፡ ያነብብ ፡ መዓልተ ፡ ወሌሊተ ፨
ወይከውን ፡ ከመ ፡ ዕፅ[፡] እንተ ፡ ትክልት ፡ ኀበ[፡] ሙሓዘ ፡ ማይ ፨ (2)
እንተ ፡ ትሁብ ፡ ፍሬሃ ፡ በበጊዜሃ ፨
ወቈጽላኒ ፡ ኢይትነገፍ ፨
ወኵሎ ፡ (3) ዘገብረ ፡ ይፌጽም ፨
አኮ ፡ ከመዝ ፡ ኃጥኣንሰ ፡ አኮ ፡ ከመዝ ፨
ዳእሙ ፡ ከመ ፡ መሬት ፡ (4) ዘይግሕፎ ፡ ነፋስ ፡ እምገጸ ፡ ምድር ፨
ወበእንተዝ ፡ ኢይትነሥኡ ፡ (5) ረሲኣን ፡ እምደይን ፨
ወኢኃጥኣንሰ ፡ ውስተ ፡ ምክረ ፡ ጻድቃን ፨
እስመ ፡ ያአምር ፡ (6) እግዚአብሔር ፡ ፍኖቶሙ ፡ ለጻድቃን ፨ (7)
ወፍኖቶሙሰ ፡ ለኃጥኣን ፡ ትጠፍእ ፨

(1) Ms. : ዘጻድቃ.

(2) Le mot ማይ est en surcharge.

(3) Ms. : ወኩሎ.

(4) Ms. : ከመሬት.

(5) Ms. : *om.* ኢ.

(6) Ms. : የአምር.

(7) Les lettres ቃን sont en surcharge.

b) Classement des titres des Psaumes.

α) *Titres propres.*

1. ፍካሬ ፡ ዘጻድቃ[ን] ፡ ወዘኃጥኣን ። ፩መዝሙር ፡ ዘዳዊት ።
Psaume 1.

2. በእንተ ፡ አቤሴሎም ።
Psaume 3.

3. በእንተ ፡ መነናውያን ።
Psaume 4.

4. አመ[፡] አበሰ ፡ ውስተ ፡ ኦርእዮ ።
Psaume 6.

5. በእንተ ፡ አክጦፌል ።
Psaume 7.

6. በእንተ ፡ ኅቡኢ ፡ ወተኅቡኢ ።
Psaume 9.

7. በእንተ ፡ ሳምኔት ።
Psaume 11.

8. በእንተ ፡ ሰናክሬም ።
Psaume 13.

9. ተሠጥወ ፡ መንፈስ ፡ ቅዱስ ።
Psaume 14.

10. በእንተ ፡ ፍጥረታት ።
Psaume 18.

11. በእንተ ፡ ኤርምያስ ።
Psaume 31.

12. በእንተ ፡ መንበብተ ፡ ምድር ።
Psaume 121.

β) *Titres communs.*

(1) Premier groupe.

13. *a*) መዝሙር ፡ በእንተ ፡ ክርስቶስ ።
Psaume 2.

14. *b*) በእንተ ፡ ክርስቶስ ፡፡

Psaume 8.

15. *c*) ትንቢት ፡ በእንተ ፡ ክርስቶስ ፡፡

Psaume 21.

16. *d*) በእንተ ፡ ክርስቶስ ፡ ወበእንተ ፡ ማርያም ፡፡

Psaume 44.

17. *e*) በእንተ ፡ ክርስቶስ ፡ ወሰሎሞን ፡፡

Psaume 71.

(II) Deuxième groupe.

18. *a*) በእንተ ፡ ትንሣኤ ፡፡

Psaumes 5, 30, 41, 42, 45, 46, 47, 60, 67, 72, 76, 80, 88.

19. *b*) በእንተ ፡ ትንሣኤት ፡፡

Psaumes 62, 70.

20. *c*) ዘትንሣኤ ፡፡

Psaumes 63, 64, 87, 89, 92, 93, 94, 96, 97, 98, 99, 100, 101 (1), 102, 103, 104, 105, 106, 109, 110, 112, 113, 114, 120, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 136, 137, 138.

21. *d*) ትንቢት ፡ ዘትንሣኤ ፡፡

Psaume 86.

22. *e*) መዝሙር ፡ ዘትንሣኤ ፡፡

Psaume 95.

23. *f*) ዘትንሣኤ ፡ ሃሌ ፡ ሉያ ፡፡

Psaume 135.

(III) Troisième groupe.

24. *a*) መዝሙር ፡ በእንተ ፡ ሳኦል ፡፡

Psaume 10.

25. *b*) ትንቢት ፡ ዘሳኦል ፡፡

Psaume 35.

26. *c*) በእንተ ፡ ሳኦል ፡፡

Psaume 139.

(1) Le Ps. 101 a pour sous-titre : ጸሎት ፡ ባሕታዊ ፡ ሶበ ፡ ይቴክዝ ፡ ወይከዑ ፡ ቅድመ ፡ እግዚአብሔር ፡ ስእለቶ.

(IV) Quatrième groupe.

27. *a*) መዝሙር ፡ ዘሕዝቅያስ ።

Psaume 12.

28. *b*) ዘሕዝቅያስ ።

Psaumes 15, 16, 17, 20, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 85, 111, 115, 117.

29. *c*) በእንተ ፡ ሕዝቅያስ ።

Psaumes 19, 28, 29, 31, 32, 33, 40, 52, 65, 74, 75, 116.

30. *d*) ትንቢት ፡ ዘሕዝቅያስ ።

Psaumes 90, 91.

(V) Cinquième groupe.

31. *a*) ተግሣጽ ፡ ለኵሉ ።

Psaumes 36, 77.

32. *b*) በእንተ ፡ ተግሣጽ ፡ ለኵሉ ።

Psaume 18.

(VI) Sixième groupe.

33. *a*) በእንተ ፡ ርእሱ ።

Psaumes 37, 38, 50, 53 (1), 66, 69, 119, 140.

34. *b*) ርእሱ ።

Psaumes 141, 142 (2).

35. *c*) ትንቢት ፡ በእንተ ፡ ርእሱ ፡ ወሕዝቅያስ ።

Psaume 51.

(VII) Septième groupe.

36. *a*) በእንተ ፡ መቃብያን ።

Psaumes 43, 51 (3), 55, 56, 58, 59, 61, 68, 73, 78, 79.

(1) Primitivement : በእንተ ፡ ሕዝቅያስ ; le mot ርእሱ, en surcharge, est écrit au crayon.

(2) Le mot ርእሱ est écrit au crayon (Ps. 141 et Ps. 142).

(3) Ms. : በ (espace blanc) መቃብያን (écrit au crayon).

37. *b*) ትንቢት ፡ ዘመቃብያን ።
Psaume 82.

38. *c*) ዘመቃብያን ።
Psaumes 107, 108.

(VIII) Huitième groupe.

39. *a*) ዘለፋ ፡ ክህናት ።
Psaume 49.

40. *b*) ዘለፋ ፡ ክህናት ፡ ወአይሁድ ።
Psaume 57.

41. *c*) ዘለፋ ፡ ክህናት ፡ ወመኳንንት ።
Psaume 81.

γ) *Sans titre.*

Psaumes 39 (1), 83, 84, 143, 144, 145, 146 (2), 147, 148, 149, 150, 151.

c) Liste des interprétations des lettres hébraïques divisant en strophes le Ps. cxviii.

1. አሌፍ

(F. 97 v°) አሌፍ ፡ ብሂል ፡ ፩እግዚአብሔር ።

2. ቤት

(F. 98 r°) ቤት ፡ ብሂል ፡ ብፁ[ዕ ፡] እግዚአብሔር ።

3. ጋሜል

(F. 98 v°) ጋሜል ፡ ብሂል ፡ ግሩም ፡ እግዚአብሔር ።

4. ዳሌጥ

(F. 98 v°) ዳሌጥ ፡ ብሂል ፡ ድልው ፡ እግዚአብሔር ።

5. ሂ

(F. 99 r°) ሂ ፡ ብሂል ፡ ሕያው ፡ እግዚአብሔር ።

6. ዋው

(F. 99 v°) ዋው ፡ ብሂል ፡ ድልው ፡ እግዚአብሔር ።

(1) Ms. : በእንተ (suivi d'un espace blanc).

(2) Ms. : መዝሙር.

7. ዛይ

(F. 99 v°) ዛይ ፡ ብሂል ፡ ዝኩር ፡ እግዚአብሔር ፡፡

8. ሔት

(F. 100 r°) ሔት ፡ ብሂል ፡ ሕያው ፡ እግዚአብሔር ፡

9. ጤት

(F. 100 v°) ጤት ፡ ብሂል ፡ ጥዩቅ ፡ እግዚአብሔር ፡፡

10. ዮድ

(F. 101 r°) ዮድ ፡ ብሂል ፡ የማን ፡ እግዚአብሔር ፡፡

11. ካፍ

(F. 101 r°) ካፍ ፡ ብሂል ፡ ከኀሊ ፡ እግዚአብሔር ፡፡

12. ላሜድ

(F. 101 v°) ላሜድ ፡ ብሂል ፡ ልምሉም ፡ እግዚአብሔር ፡

13. ሚም

(F. 102 r°) ሚም ፡ ብሂል ፡ ማኅቶት ፡ እግዚአብሔር ፡

14. ኖን

(F. 102 v°) ኖን ፡ ብሂል ፡ ንውም ፡ እግዚአብሔር ፡፡

15. ሳምኬት

(F. 102 v°) ሳምኬት ፡ ብሂል ፡ ሰሚዕ ፡ እግዚአብሔር ፡፡

16. ዒ

(F. 103 r°) ዒ ፡ ብሂል ፡ አማን ፡ (1) እግዚአብሔር ፡፡

17. ፌ

(F. 103 v°) ፌ ፡ ብሂል ፡ ፍንው ፡ እግዚአብሔር ፡፡

18. ጻዴ

(F. 103 v°) ጻዴ ፡ ብሂል ፡ ጻድቅ ፡ እግዚአብሔር ፡፡

19. ቆፍ

(F. 104 r°) ቆፍ ፡ ብሂል ፡ ቅሩብ ፡ እግዚአብሔር ፡፡

20. ሬስ

(F. 104 v°) ሬስ ፡ ብሂል ፡ ርእስ ፡ እግዚአብሔር ፡፡

21. ሳን (2)

22. ታው

(F. 105 r°) ታው ፡ ብሂል ፡ ትጉሕ ፡ እግዚአብሔር ፡፡

(1) Ms. : ኤማን.
(2) Le ሳን n'est accompagné d'aucune interprétation.

d) Le Psaume cli.

(F. 121 r°) ንዑስ ፡ አነ ፡ እምአሀውየ ፨
ወወሬዛ ፡ በቤተ ፡ አቡየ ፨
ወእሬኢ ፡ አባግዓ ፡ አቡየ ፨
ዕደውየ ፡ ይገብሩ ፡ መሰንቆ ፨
ወዓጻብዕየ ፡ ያስተዋድድዋ ፡ መዝሙረ ፨ (1)
መኑ ፡ ነገሮ ፡ ለእግዚእየ ፨
ውእቱ ፡ እግዚአብሔር ፡ ውእቱ ፡ ሰምዓኒ ፨
ውእቱ ፡ ፈነወ ፡ መልአኮ ፡ ወአድኀነኒ ፨
ወነሥአኒ ፡ እምዓባግዓ ፡ አቡየ ፨
ወቀብዓኒ ፡ ቅብዓ ፡ ቅዱስ ፨
አሀውየሰ ፡ ሠናያን ፡ ወልሂቃን ፨
ወኢሠምረ ፡ (2) ቦሙ ፡ እግዚአብሔር ፨
ወወጻዕኩ ፡ ለተእሕዞቱ ፡ ለሕዝብ ፡ ነኪር ፨
ወረገመኒ ፡ በአማልክቲሁ ፡ ርኩሳን ፨
ወአንሠ ፡ ነሣዕኩ ፡ አዕባነ ፡ እምውስተ ፡ ፈለግ ፨ (3)
ወወፀፍክዎ ፡ (4) ውስተ ፡ ፍጽሙ ፡ (5) አሜሃ ፡ ወድቀ ፡ በኃይ
ለ ፡ እግዚአብሔር ፨
ወአንሰ ፡ ነሣእኩ ፡ ዘእምላዕሌሁ ፡ (6) ሰይፈ ፨
ወመተርኩ ፡ ርእሶ ፡ ለጎልያድ ፨ (7)
ወአሰሰልኩ ፡ ጽእለተ ፡ እምደቂቀ ፡ እስራኤል ፨

(1) La lettre ረ est en surcharge.

(2) La lettre ረ est en surcharge.

(3) Les mots አዕባነ ፡ እምውስተ ፡ ፈለግ sont écrits sur un grattage; au-dessus du mot ፈለግ un ፈ est en surcharge.

(4) Le mot ወወፀፍክዎ est écrit sur un grattage.

(5) Le mot ፍጽሙ est écrit au-dessus du mot ኩሉ, qui a été biffé.

(6) Ms. : ዘእም ፡ ላዕሌሁ.

(7) Après ለጎልያድ (sur la même ligne) le mot ወአሰሰልኩ a été écrit, puis a été gratté superficiellement; ce mot se trouve renvoyé au commencement de la ligne suivante (dernière).

e) Version grecque du Ps. cli.

Οὗτος ὁ ψαλμὸς ἰδιόγραφος εἰς Δαυὶδ καὶ ἔξωθεν τοῦ ἀριθμοῦ, ὅτε ἐμονομάχησε τῷ Γολιάδ.

1. Μικρὸς ἤμην ἐν τοῖς ἀδελφοῖς μου, καὶ νεώτερος ἐν τῷ οἴκῳ τοῦ πατρός μου. ἐποίμαινον τὰ πρόβατα τοῦ πατρός μου.

2. Αἱ χεῖρές μου ἐποίησαν ὄργανον, καὶ οἱ δάκτυλοί μου ἥρμοσαν ψαλτήριον.

3. Καὶ τίς ἀναγγελεῖ τῷ Κυρίῳ μου; αὐτὸς Κύριος, αὐτὸς εἰσακούει.

4. Αὐτὸς ἐξαπέστειλε τὸν ἄγγελον αὐτοῦ, καὶ ἦρέ με ἐκ τῶν προβάτων τοῦ πατρός μου, καὶ ἔχρισέ με ἐν τῷ ἐλαίῳ τῆς χρίσεως αὐτοῦ.

5. Οἱ ἀδελφοί μου καλοὶ καὶ μεγάλοι, καὶ οὐκ εὐδόκησεν ἐν αὐτοῖς Κύριος.

6. Ἐξῆλθον εἰς συνάντησιν τῷ ἀλλοφύλῳ, καὶ ἐπικατηράσατό με ἐν τοῖς εἰδώλοις αὐτοῦ.

7. Ἐγὼ δὲ σπασάμενος τὴν παρ᾽ αὐτοῦ μάχαιραν, ἀπεκεφάλισα αὐτὸν, καὶ ἦρα ὄνειδος ἐξ υἱῶν Ἰσραήλ.

f) Version latine du Ps. cli.

1. David. Extra numerum. Cum pugnavit cum Goliath.
2. Pusillus eram inter fratres meos.
   Et adolescentior in domo patris mei.
3. Pascebam oves patris mei :
   Manus meae fecerunt organum,
   Digiti mei aptaverunt psalterium.
4. Et quis annuntiavit Domino meo?
   Ipse Dominus, ipse omnium exaudiet.
5. Ipse misit angelum suum,
   Et tulit me de ovibus patris mei,
   Et unxit me in misericordia unctionis suae.
6. Fratres mei boni et magni,
   Et non fuit beneplacitum in eis Domino.
7. Exivi ad viam alienigenae
   Et maledixit in simulacris suis.
8. Ego autem evaginato ab ipso gladio
   Amputavi caput ejus,
   Et abstuli opprobrium de filiis Israel.

2. — Les Cantiques des Prophètes.

I. — Cantiques de l'Ancien Testament.

1. — Premier cantique de Moïse (*Cantemus Domino,* Exode, xv, 1-19).

a) Incipit.

(F. 121 v°) መሓልየ ፡ ነቢያት ፡ ወጸሎት ፡ ለሙሴ ። (1)
ንሴብሖ ፡ ለእግዚአብሔር ፡ ስቡሕ ፡ ዘተሰብሐ ፨ (2)
ፈረሰ ፡ ወመስተፅዕነ ፡ ወረወ ፡ ውስተ ፡ ባሕር ፨

b) Desinit.

(F. 122 r°) ወደቂቀ ፡ እስራኤል ፡ ኃለፉ ፡ እንተ ፡ የብስ ፡ ማ
ዕከለ ፡ ባሕር ፨ (3)
ማይሰ ፡ ሎሙ ፡ አረፍት ፡ በየምን ፡ ወአረፍት ፡ በጸጋም ፨

2. — Deuxième cantique de Moïse (*Audite cœli*, Deut., xxxii, 1-21).

a) Incipit.

(F. 122 v°) ጸሎተ ፡ ሙሴ ፡ ዘዳግም ፡ ፪ ፡
አጽምዕ ፡ ሰማይ ፡ ወእንግርከ ፨
ወትስማዕ ፡ ምድር ፡ ቃለ ፡ አፉየ ፨

b) Desinit.

(F. 124 r°) ወአነ ፡ አቀንአሙ ፡ በዘኢኮነ ፡ ሕዝብ ፨
ወአምዕዮሙ ፡ ለሕዝብ ፡ በዘኢይሌብው ፨

3. — Troisième cantique de Moïse (1) (*Ignis succensus est,* Deut., xxxii. 22-43).

(1) ሙሴ en surcharge.
(2) ሐ en surcharge.
(3) ር en surcharge.
(4) Par erreur le titre ሐና. (*Cantique*) *d'Anne*, a été ajouté au crayon.

a) Incipit.

(F. 124 r°) እስመ ፡ እሳት ፡ ትነድድ ፡ እመዓትከ ፨
ወታውኢ ፡ እስከ ፡ ሲኦል ፡ ታሕት ፨

b) Desinit.

(F. 125 v°) ወይትቤቀሎሙ ፡ ለጻላእቱ ፨
ወየነጽሕ ፡ እግዚአብሔር ፡ ምድረ ፡ ለሕዝቡ ፨

4. — Cantique d'Anne, mère de Samuel (*Exsultavit cor meum*, I Rois, II, 1-10)

a) Incipit.

(F. 125 v°) ፀንዐ ፡ ልብየ ፡ በእግዚአብሔር ፨
ወተለዓለ ፡ ቀርንየ ፡ በአምላኪየ ፡ ወመድኀንየ ፨

b) Desinit.

(F. 126 v°) ወይሁቦሙ ፡ ኃይለ ፡ ነገሥት ፨
ወያሌዕል ፡ ቀርነ ፡ መሢሑ ፨

5. — Oraison d'Ézéchias (*Ego dixi : In dimidio dierum meorum*, Isaïe, XXXVIII, 10-20).

a) Incipit.

(F. 126 v°) አንሰ ፡ ዕቤ ፡ በኑኀ ፡ መዋዕል ፨ (1)
ውስተ ፡ አናቅጸ ፡ ሲኦል ፡ ኀደጉ ፡ ዘተረፈ ፡ ዓመትየ ፨ (2)

b) Desinit.

(F. 127 r°) ወትረ ፡ እሴብሐከ ፡ ወእዜምር ፡ (3) ለከ ፨
በኵሉ ፡ (4) መዋዕለ ፡ ሕይወትየ ፨
በቅድመ ፡ ቤተ ፡ እግዚአብሔር ፨

(1) Le mot መዋዕል est précédé du mot ዕለት, qui a été biffé.
(2) የ en surcharge.
(3) Ms. : ወእዜም.
(4) Ms. : በኩሉ.

6. — Oraison de Manassès (1) (*Domine omnipotens*).

a) Incipit.

(F. 127 r°) እግዚአ ፡ አሐዜ ፡ ኵሉ ፡ (2) ዓለም ፨
አምላኮሙ ፡ ለአበዊነ ፨

b) Desinit.

(F. 128 r°) እሴብሐከ ፡ በኵሉ ፡ (3) ጊዜ ፡ ወበመዋዕለ ፡ (4) ሕይወትየ ፨ (5)
እስመ ፡ ኪያከ ፡ ይሴብሑ ፡ ኵሉ ፡ (6) ኃይለ ፡ ሰማያት ፨
ወለከ ፡ ስብሐት ፡ ለዓለመ ፡ ዓለም ፡ አሜን ፨ (7)

7. — Cantique de Jonas (*Clamavi de tribulatione mea*, Jonas, II, 3-10).

a) Incipit.

(F. 128 r°) ጸራኅኩ ፡ በምንዳቤየ ፡ ኀበ ፡ እግዚአብሔር ፡ አም ላኪየ ፨ (8)
ወሰምዓኒ ፡ በውስተ ፡ ከርሠ ፡ ሲኦል ፨

b) Desinit.

(F. 128 v°) አንሰ ፡ ምስለ ፡ ቃለ ፡ ስብሐት ፡ በተገንዮ ፡ እሰውዕ ፡ ለከ ፨ (9)

(1) Aucun espace blanc ne sépare l'*Oraison de Manassès* de l'*Oraison d'Ézéchias*.

(2) Ms. : ኩሉ.

(3) Ms. : በኩሉ.

(4) Entre ወበ et መዋዕለ un mot a été effacé.

(5) ሕይወትየ en surcharge.

(6) Ms. : ኩሉ.

(7) Ms. : ዓለአሜን.

(8) Ms. : ምላኪ en surcharge.

(9) ዕ ፡ ለከ en surcharge.

መጠነ ፡ ጸለይኩ ፡ በሕይወትየ ፡ (1) እሀሎዮ ፡ ለእግዚአብ
ሔር ፡፡ (2)

8. — Premier cantique des Trois Enfants dans la fournaise (*Benedictus es, Domine*, Daniel, III, 26-45).

a) INCIPIT.

(F. 128 v°) ይትባረክ ፡ እግዚአብሔር ፡ አምላከ ፡ አበዊነ ፡፡
እኩት ፡ ወስቡሕ ፡ ስምከ ፡ ለዓለም ፡፡

b) DESINIT.

(F. 129 v°) ወያአምሩ ፡ ከመ ፡ አንተ ፡ እግዚአብሔር ፡ አምላ
ክ ፡ (3) ባሕቲትከ ፡፡ (4)
ስቡሕ ፡ በኵሉ ፡ ምድር ፡ ወበኵሉ ፡ ዓለም ፡፡

9. — Deuxième cantique des Trois Enfants dans la fournaise (*Benedictus es, Domine*, Daniel, III, 52-56).

a) INCIPIT.

(F. 129 v°) ይትባረክ ፡ እግዚአብሔር ፡ አምላከ ፡ አበዊነ ፡፡
ስቡሕኒ ፡ ውእቱ ፡ ወልዑልኒ ፡ ውእቱ ፡ ለዓለም ፡፡

b) DESINIT.

(F. 129 v°) ቡሩክ ፡ አንተ ፡ መልዕልተ ፡ ሰማያት ፡፡
(F. 130 r°) ስቡሕኒ ፡ አንተ ፡ ወክቡር ፡ (5) አንተ ፡ ለዓለም ፡፡

10. — Troisième cantique des Trois Enfants dans la fournaise (*Benedicite omnia opera*, Daniel, III, 57-88).

(1) ይ en surcharge.

(2) ብሔር en surcharge.

(3) Ms. : አምላክ.

(4) ባሕቲትከ en surcharge.

(5) Primitivement : ወቡርክ; un ክ a été ajouté en surcharge; le ክ primitif doit être considéré comme biffé, car au-dessus et au-dessous de cette lettre se trouvent deux petits traits horizontaux.

a) INCIPIT.

(F. 130 r°) ይባርክዎ ፡ ኵሉ ፡ (1) ግብረ ፡ እግዚአ ፡ ለእግዚአብሔር ፨ (2)
ስቡሕኒ ፡ ውእቱ ፡ ወልዑልኒ ፡ ውእቱ ፡ ለዓለም ፡፡

b) DESINIT.

(F. 130 v°) ይባርክዎ ፡ አናንያ ፡ ወአዛርያ ፡ ወሚሳኤል ፡ ለእ ፡ ስ ፤
ንባርክ ፡ ለአብ ፡ ወወልድ ፡ ወመንፈስ [፡] ቅዱ[ስ] ፨

11. — Cantique d'Habacuc (*Domine audivi*, Habacuc, III, 1-19).

a) INCIPIT.

(F. 130 v°) እግዚአ ፡ ሰማዕኩ ፡ ድምፀከ ፡ ወፈራሁኩ ፨
ርኢኩ ፡ ግብረከ ፡ ወአንከርኩ ፨

b) DESINIT.

(F. 132 r°) በዲበ ፡ ልዑላት ፡ ያጸዕነኒ ፨
ከመ ፡ እስማዕ ፡ (3) በመኀልይሁ ፨

12. — Cantique d'Isaïe (*Anima mea desideravit te*, Isaïe, XXVI, 9-20).

a) INCIPIT.

(F. 132 r°) በሌሊት ፡ ትገይስ ፡ መንፈስየ ፡ ኀቤከ ፡ እግዚአ ፡ አምላኪየ ፨ (4)
እስመ ፡ ብርሃን ፡ ትእዛዝከ ፡ በዲበ ፡ (5) ምድር ፨

(1) Ms. : ኩሉ.

(2) ሔር en surcharge.

(3) Ms. : ስማዕ.

(4) አምላኪየ en surcharge.

(5) Ms. : በድበ.

b) DESINIT.

(F. 133 r°) ወተኀብአ ፡ ኅዳጠ ፡ ምዕረ ፨
እስከ ፡ የሐልፍ ፡ መዓት ፡ ለእግዚአብሔር ፨

II. — CANTIQUES DU NOUVEAU TESTAMENT.

13. — Le *Magnificat* (Luc, I, 46-55).

(F. 133 r°) ጸሎተ ፡ እግዝእትነ ፡ ማርያም ። (1)
ታዐብዮ ፡ ነፍስየ ፡ ለእግዚአብሔር ፨
ወትትሐሠይ ፡ (2) መንፈስየ ፡ በአምላኪየ ፡ (3) ወመድኀንየ ፨ (4)
እስመ ፡ ርእየ ፡ ሕማማ ፡ ለአመቱ ፨
ናሁ ፡ (5) እምይእዜሰ ፡ ያስተበፅዑኒ ፡ (6) ኵሉ ፡ ትውልድ ፨
እስመ ፡ ገብረ ፡ ሊተ ፡ ኀይለ ፡ አቢያተ ፨
ወቅዱስ ፡ ስሙ ፨
ወሣህሉሂ ፡ ለትውልደ ፡ ትውልድ ፡ ለእለ ፡ ይፈርህዎ ።
ወገብረ ፡ ኀይለ ፡ በመዝራዕቱ ፨
ወዘረዎሙ ፡ (7) ለእለ ፡ ያአብዩ ፡ (8) ሕሊና ፡ ልቦሙ ፨ (9)
ወነሠቶሙ ፡ ለኀያላን ፡ እመናብርቲሆሙ ፨ (10)
አእበዮሙ ፡ (11) ለትሑታን ፨
ወአጽገቦሙ ፡ እምበረከቱ ፡ (12) ለርኁባን ፨
ወፈነዎሙ ፡ ዕራቆሙ ፡ ለብዑላን ፨

(1) Le titre est écrit en caractères rouges.
(2) Primitivement : ወይትሐሠይ, mais deux petits traits horizontaux au-dessus et au-dessous du ይ indiquent que cette lettre doit être considérée comme biffée.
(3) Platt : በአምላክየ.
(4) Platt : ወመድኅኒየ ; ce mot est en surcharge dans le ms.
(5) Platt : ወናሁ.
(6) Ms. : ያስተብፅዑኒ ; la lettre ተ est en surcharge.
(7) Ms. : ወዘርዎሙ.
(8) Ms. : የአብዩ.
(9) ሙ en surcharge.
(10) ሙ en surcharge.
(11) Platt : ወአዕበዮሙ.
(12) Platt : በረከቶ.

ወተወክፎ ፡ (1) ለእስራኤል ፡ ቍልዔሁ ። (2)
ወተዘከረ ፡ ሣህሎ ፡ ዘይቤሎሙ ፡ ለአበዊነ ። (3)
ለአብርሃም ፡ ወለዘርኡ ፡ እስከ ፡ ለዓለም ።

14. — Le *Benedictus* (Luc, I, 68-79).

a) Incipit.

(F. 133 r°) ይትባረክ ፡ እግዚአብሔር ፡ አምላከ ፡ እስራኤል ።
(F. 133 v°) ዘተሣሀለ ፡ (4) ወገብረ ፡ መድኀኒተ ፡ ለሕዝበ ፡ ዚአሁ ።

b) Desinit.

ወሰርቀ ፡ (5) ከመ ፡ ያርእዮሙ ፡ ብርሃኖ ፡
ለእለ ፡ ይነብሩ ፡ ውስተ ፡ ጽልመት ፡ ወጽላሎተ ፡ ሞት ። (6)
ከመ ፡ ያርትዕ ፡ እገሪነ ፡ (7) ፍኖተ ፡ (8) ሰላም ።

15. — Le *Nunc dimittis* (Luc, II, 29-32).

(F. 133 v°) ይእዜ ፡ ትስዕሮ ፡ ለገብርከ ።
በሰላም ፡ እግዚኦ ፡ በከመ ፡ አዘዝከ ። (9)
(F. 134 r°) እስመ ፡ ርእያ ፡ አዕይንትየ ፡ አድኅኖተከ ። (10)
አስተዳሎከ ፡ (11) ቅድመ ፡ ኵሉ ፡ ሕዝብከ ።
ከመ ፡ ትክሥት ፡ (12) ብርሃነ ፡ ለአሕዛብ ።

(1) Ms. : ወተወከሮ.
(2) Ms. : ቍልልሁ.
(3) በዊነ en surcharge.
(4) Ms. : ዘተሠሀለ.
(5) Platt : ወሠረቀ.
(6) Ms. : ወጸላሎተ ፡ ሞት ; la lettre ተ et le mot ሞት sont en surcharge.
(7) Ms. : አገሪነ.
(8) Platt : ውስተ ፡ ፍኖተ.
(9) Platt : እግዚኦ ፡ በከመ ፡ ነቢብከ ፡ በሰላም.
(10) Ms. : አድኅኖትከ.
(11) Platt : ዘአስተዳለውከ.
(12) Ms. : ትክሦት.

ወክብረ ፡ ለሕዝብከ ፡ (1) እስራኤል ፨

3. — Le Cantique des Cantiques.

Division, dans le ms. 2 Bergey, en cinq sections.

I. — Ch. I-ch. II, 7.

a) Incipit.

(F. 134 r°) ይስዕመኒ ፡ በስዕመተ ፡ አፉሁ ፨
አዳም ፡ አጥባትኪ ፡ እምወይን ፨

b) Desinit.

Cf. *supra*, p. 204.

II. — Ch. II, 8-ch. III, 5.

a) Incipit.

(F. 135 r°) ቃለ (2) ፡ ወልድ ፡ እኁየ ፡ ናሁ ፡ ውእቱ ፡ መጽአ ፨
(F. 135 v°) እንዘ ፡ ይቀንጽ ፡ በማዕከለ ፡ አድባር ፨

b) Desinit.

Cf. *supra*, p. 204.

III. — Ch. III, 6-ch. V, 8.

a) Incipit.

(F. 136 v°) መኑ ፡ ይእቲ ፡ ዛቲ ፡ እንተ ፡ ተዐርግ ፡ እምገዳም ፨
ከመ ፡ ደመና ፡ ዘጠፈረ ፡ ሰማየ ፨

b) Desinit.

(F. 139 r°) አመ ፡ ረከብክሁ ፡ ለወልድ ፡ እኁየ ፡ ከመ ፡ ታይድዓሁ ፨ (3)

(1) Platt : ወለክብረ ፡ ሕዝብከ.

(2) Ms. : ቃል.

(3) ታይድዓሁ en surcharge.

እስመ ፡ ንድፍት ፡ (1) አነ ፡ በፍቅሩ ፨

IV. — Ch. v, 9-ch. viii, 4.

a) Incipit.

(F. 139 r°) ምንት ፡ ውእቱ ፡ ወልድ ፡ እኁኪ ፡ እምውሉድ ፡ አኃው ፨ (2)
ሠናይት ፡ እምአንስት ፨

b) Desinit.

Cf. *supra*, p. 204.

V. — Ch. viii, 5-14.

a) Incipit.

(F. 142 r°) መኑ ፡ ይእቲ ፡ ዛቲ ፡ እንተ ፡ ትሄውጽ ፡ ከመ ፡ ኀሀ ፨
ዕዱቅ ፡ ውብርሀት ፡ እንተ ፡ ትትመረጐዝ ፡ በወልድ ፡ እኁየ ። (3)

b) Desinit.

(F. 142 r°) ቃለከ ፡ አስምዓኒ ፡ ጕይ ፡ አንተ ፡ ወልድ ፡ (4) እኁ
የ ፡ ወተመሰላ ፡ ለወይጠል ፨
ወለወሬዛ ፡ ኀየል ፡ (5) ውስተ ፡ አድባረ ፡ ድኁኃን ፨ (6)

Immédiatement après le *Cantique des Cantiques* se trouve le *colophon* suivant :

(1) Ms. : ንጽድፍት, mais deux petits traits horizontaux au-dessus et au-dessous du ጽ indiquent que cette lettre doit être considérée comme biffée.

(2) አኃው en surcharge.

(3) ወልድ ፡ እኁየ en surcharge.

(4) Ms. : ወልልድ.

(5) Ms. : ኀይየል, mais deux petits traits horizontaux au-dessus et au-dessous du ይ indiquent que cette lettre doit être considérée comme biffée.

(6) Primitivement : ድኃኅን.

(F. 143 r°) ስብሐት ፡ ለአብ ፡ ወወልድ ፡ ወመንፈስ ፡ ቅዱስ ፡ ለዓለም ፡ ወለዓለመ ፡ ዓለም ፡ ሰአሊ ፡ ለነ ፡ ቅድስት ፡ ድንግል ፡ (1) ምሕረት ፡ ክርስቶስ ፡ ወልድኪ ፡ የሐውጻነ ፡ እምአርያም ፡ (2) ኦአምላክ ፡ ሰሎሞን ፡ አድኅነነ ፡ እምዕለተ ፡ እኪት ፡ ወባልሃነ ፡ እምኵሉ ፡ (3) መንሱት ፡ ዕለ ፡ ወለዱነ ፡ በሥጋ ፡ ወእለ ፡ ሐፀኑነ ፡ በመንፈስ[፡] ቅዱስ ፡ ኅቡረ ፡ ይምሐሮሙ ፡ እግዚእነ ፡ ኢየሱስ ፡ ክርስቶስ ፡ በመንግሥቱ ፡ ሰማያት ፡ ወለነፍሰ ፡ ገብርከ ፡ አእግዚአ ፡ ዕቀበ ፡ ለገ||||| (4)

Parchemin ; 146 feuillets, dont 5 blancs (les deux premiers et les trois derniers; en outre, le verso du fol. 143 est blanc); 144 millimètres sur 103; *scriptio* sur la page entière avec grandes et petites lignes; 22 à 24 lignes par page (certaines pages ont 20 lignes; d'autres, 25; la première page a 20 lignes; la dernière, 24); reliure abyssine : sans dos; plats en bois (5 millimètres d'épaisseur); 15 cahiers (le cahier de garde, qui est en blanc, a 2 feuillets et n'est pas numéroté; les autres cahiers ont 10 feuillets, excepté le 9e et le 14e, qui ont 12 feuillets; ils sont numérotés, sauf les 1er, 4e, 13e et 14e). XVIIe siècle.

Sylvain GRÉBAUT.

Neufmarché (Seine-Inférieure), le 23 octobre 1925.

(1) Un espace blanc est laissé après le mot ድንግል pour l'insertion ultérieure, en caractères rouges, du nom de ማርያም.

(2) La lettre ም (finale) est de seconde main.

(3) Ms. : እምኵሉ.

(4) Le colophon du ms. est inachevé.

BIBLIOGRAPHIE

Conrad Chapman, *Michel Paléologue, restaurateur de l'Empire Byzantin (1261-1282)*. E. Figuière, éditeur. Paris, 1926, 234 pp. Prix 25 fr.

Cette monographie générale est la première qui soit publiée sur les règnes des Paléologue. Elle est l'œuvre d'un jeune auteur, élève de nos universités d'Amérique. Il existait déjà des monographies très sérieuses et importantes, assez anciennes d'ailleurs, sur Jean Cantacuzène par Val. Parisot (Paris, 1843) et sur Manuel II par Berger de Civrey (Paris, 1853); toutefois ces deux monographies ne cherchent pas à donner une idée complète du rôle politique ou littéraire de ces empereurs.

Il est vrai qu'il existe une monographie sur Michel Paléologue écrite en grec par J. Pervanoglou et publiée en 1833 à Leipzig : je ne connais pas cet ouvrage qui n'est même pas mentionné dans la littérature byzantine de Krumleacher; je ne crois pas qu'il ait une valeur scientifique, de sorte que, je le répète, M. Chapman peut être considéré comme nous ayant donné le premier essai de monographie complète sur le règne de Michel Paléologue, règne qui est extrêmement important et intéressant au point de vue politique et religieux; l'histoire intérieure de l'empire à cette époque est encore très mal étudiée.

L'ouvrage de M. Chapman témoigne d'une grande connaissance des sources grecques et orientales et des ouvrages de seconde main : sa connaissance du russe lui a permis d'utiliser les ouvrages écrits dans cette langue : la bibliographie qui occupe les pages 181 à 190 en témoigne.

Le livre se compose de dix-sept chapitres et d'un appendice. Après avoir donné un aperçu de la situation de l'Empire Byzantin avant sa restauration, l'auteur passe à la question de la jeunesse et de l'usurpation de Michel Paléologue, à la reprise de Constantinople en 1261 et aux premiers événements qui se sont déroulés dans la capitale après l'entrée triomphale du nouvel empereur.

Comme nous pouvions l'espérer, l'auteur s'occupe ensuite d'une façon détaillée des affaires politiques d'Italie et des relations de Michel avec Charles d'Anjou, ainsi que du fait fondamental de la lutte de l'empereur et de l'Église grecque. Il raconte ensuite l'histoire du Concile de Lyon et de ses suites en Orient. Le chapitre XIII est consacré aux Vêpres Siciliennes qui écartèrent de Byzance le danger d'une restauration latine; et dans le chapitre XIV l'auteur s'occupe des relations entre Michel Paléologue et les puissances asiatiques (pp. 146-151).

Un seul chapitre est consacré à la politique intérieure de l'empereur. On peut regretter que cette partie ne soit pas suffisamment développée et on nous permettra de souhaiter que de pareils travaux ne craignent pas de s'appesantir sur des sujets aussi peu connus : alors seulement il sera possible de donner un tableau complet de la vie intérieure de l'empire qui était d'ailleurs très intense et qu'il serait si intéressant de connaître.

Après avoir raconté la mort de Michel Paléologue, l'auteur essaie d'apprécier son caractère : diplomate avisé, il s'attaquait de suite au nœud de la question, mais on ne saura jamais si sa conversion à la foi romaine était vraiment sincère (p. 164).

L'appendice reproduit des extraits de l'autobiographie de l'empereur Michel Paléologue traduits en français. Cette partie est très intéressante : ce texte grec en effet n'est connu que par une édition russe à présent presque introuvable. Les pages 179 et 180 donnent un tableau généalogique détaillé que l'auteur fait suivre de deux gravures empruntées à la publication russe de Sikatchef : la première est le portrait de Michel et la seconde l'emblème des Paléologue : l'aigle à deux têtes. Il eût été préférable de publier le portrait de Michel Paléologue qui se trouve dans un manuscrit de Munich publié par A. Heisenberg en 1920, dans son travail : *Aus der Geschichte und Literatur der Palaiologenzeit.*

D'autre part on ne comprend pas bien le renvoi donné par la note 4 à la page 133 à l'ouvrage d'Hartine. Mais ce sont là questions de détails sur lesquelles nous ne voulons pas insister : qu'il nous soit seulement permis de demander à l'auteur de cette monographie de continuer ses études si heureusement commencées.

A. Vasiliev.

Paris, 4 septembre 1926.

Martin Jugie, *Theologia dogmatica Christianorum Orientalium ab Ecclesia catholica dissidentium, Tomus I : Theologiæ dogmaticæ Græco-Russorum origo, historia, fontes*. Parisiis, 1926, 727 pages.

Dans l'introduction de son livre, l'auteur souligne la difficulté de sa tâche et la hardiesse de son entreprise. Il sait qu'une étude complète et définitive de son sujet est actuellement impossible : une bonne partie des sources de la théologie orientale sont encore inédites, et d'autre part l'état présent de l'Europe apporte une gêne grave à la documentation. Mais la crise que traverse l'Église russe attire l'attention du monde chrétien : cet ouvrage trouve sa pleine justification dans son opportunité et son utilité.

La « Théologie dogmatique des Églises orientales » comprendra trois volumes, les deux premiers consacrés à l'Église orthodoxe gréco-russe (t. I, *Histoire;* t. II, *Doctrine*), le dernier aux Nestoriens et aux Monophysites.

Le premier volume traite de l'origine du schisme grec, de l'histoire de

la théologie et des sources de la doctrine de l'Église gréco-russe. L'auteur étudie d'abord deux questions générales : 1° quelle est la situation des Églises orientales par rapport à l'Église catholique, et quels termes définissent cette situation : les termes de *schismatique*, *hérétique*, *dissident* et *séparé* sont également exacts, ce qui donne tout droit de choisir dans la controverse ceux qui sont les plus bienveillants, c'est-à-dire ceux de *dissident* et *séparé*; 2° quelle est la situation des fidèles de ces Églises par rapport à l'Église catholique : c'est celle des hérétiques et schismatiques « formels », qui ne sont complètement en dehors de l'Église catholique qu'en tant que société religieuse.

L'histoire du schisme grec est traitée de la façon suivante :

1° la préparation du schisme et ses causes lointaines, à savoir : la substitution de Byzance à Rome comme capitale de l'Empire romain; le 28e canon du concile de Chalcédoine, qui attribue à la Rome nouvelle des prérogatives égales à celle de la Rome ancienne; le césaro-papisme de Byzance, l'ambition de certains de ses chefs civils et religieux, l'orgueil national des Byzantins et leur hostilité contre les Latins; des divergences partielles dans les rites et les usages; une conception différente des méthodes de la théologie dogmatique;

2° les débuts du schisme, avec Photius : l'auteur examine les griefs de Photius contre l'Église romaine, et il étudie en détail les deux points les plus importants de la controverse : la question de la prééminence du siège de saint Pierre puis celles de la Procession du Saint-Esprit et de l'introduction du *Filioque* dans le *Credo*;

3° la restauration de l'union et les ruptures temporaires entre Rome et Byzance de la fin du IXe siècle jusqu'au milieu du XIe siècle, enfin la consommation du schisme sous Michel Cérulaire, avec les discussions théologiques qui l'ont accompagnée, particulièrement sur la prééminence du siège romain, sur la Procession du Saint-Esprit, sur l'emploi du pain azyme dans l'Eucharistie;

4° les explications que donnent du schisme grec les historiens et théologiens grecs et russes, depuis le XIIe siècle jusqu'à l'époque actuelle.

L'histoire de la théologie gréco-russe depuis Michel Cérulaire est exposée avec les divisions suivantes :

1° l'époque byzantine, jusqu'à la prise de Constantinople. Une première période va de 1054 à la production de l'Empire latin (1220); la seconde va de 1220 à 1453 : marquée au début par des luttes entre les théologiens favorables ou hostiles aux Latins, elle est dominée, à partir de 1340, par la question de l'hésychasme;

2° l'époque moderne. L'auteur étudie séparément la théologie grecque et la théologie russe. Il divise l'histoire de la théologie grecque moderne en quatre périodes : la première de 1500 à Cyrille Lucaris (1612); la seconde, caractérisée par de fortes influences protestantes, de 1612 au synode de Constantinople (1723); la troisième de 1723 à la constitution de l'Église autocéphale du royaume de Grèce (1833); la quatrième de 1833 à

nos jours. L'histoire de la théologie russe est répartie en trois périodes : la première, qui va des débuts (XIe siècle) à Pierre le Grand et à la suppression du patriarchat de Moscou (1700), est occupée au XVIIe siècle par les controverses entre l'école russe méridionale, accueillante au catholicisme, et l'école moscovite; la seconde, de 1700 à 1836, est l'époque l'influence luthérienne; dans la troisième, de 1836 à 1917, une réaction s'accuse contre le protestantisme. Un court chapitre annexe traite de l'histoire de la théologie chez les Bulgares, les Serbes et les Roumains.

La partie relative aux sources de la doctrine de l'Église gréco-russe traite : 1° de la Révélation divine, qui a, d'après la doctrine orthodoxe, un double fondement, dans l'Écriture sainte et dans la tradition : la thèse protestante de l'autorité unique des Écritures, qui a été en honneur au XVIIIe siècle et au début du XIXe siècle, est généralement abandonnée; 2° du canon des livres saints; 3° des sources de la tradition religieuse : les conciles œcuméniques et particuliers, les symboles de la foi. En appendice, l'auteur examine la question du culte de Photius dans l'Église gréco-russe.

A. VAILLANT.

Louis HALPHEN. *Les Barbares, des grandes invasions aux conquêtes turques du XIe siècle.* Paris, 1926.

La librairie Félix Alcan a commencé la publication d'une collection qui a pour titre : *Peuples et Civilisations : Histoire générale*, publiée sous la direction de MM. L. Halphen et P. Sagnac. Le volume qui porte le n° 5 vient de paraître, et il est dû à la plume même de M. Louis Halphen, professeur à la Faculté des Lettres de Bordeaux; il nous est agréable d'en rendre compte aux lecteurs de la *Revue de l'Orient Chrétien*. Son objet est l'histoire des Barbares qui, du IVe au XIe siècle, se sont répandus sur toute l'Europe, sur l'Afrique du Nord et sur l'Asie. — Germains ou Slaves, Normands, Bulgares, Avares ou Hongrois, Arabes et Turcs ont exercé une influence considérable sur la formation du monde actuel. Dans une première partie, l'auteur nous fait assister d'une part à l'entrée des Barbares dans le monde ancien et à leurs premiers succès; il nous expose d'autre part les diverses réactions de l'empire romain qui se sont produites en Occident et en Orient; puis dans une seconde partie il nous montre la fondation des nouveaux empires : franc, bulgare, arabe, turc. — M. L. H. a nécessairement présenté d'une façon assez concise les faits qu'il voulait faire connaître à ses lecteurs, et en effet ces Barbares se sont tellement fondus avec les autres peuples que leur histoire particulière présente un intérêt moins actuel. Cependant, il faut savoir gré à l'auteur de s'être étendu plus longuement sur Mahomet et sur l'Islam qui présente de nos jours une grande importance. Le tableau qui nous a été tracé de la situation de l'Arabie au moment où Mahomet inaugure sa mission donne très

exactement ce que l'on sait à l'heure actuelle; l'auteur présente ainsi les difficultés que Mahomet a rencontrées au début de sa prédication, et il explique très bien les causes qui auraient dû faire disparaître à sa mort l'empire qu'il avait fondé et les circonstances qui l'ont cependant maintenu. En particulier la dynastie des Omayades a particulièrement favorisé les lettres et les sciences et les arts à Bagdad et à Damas et M. L. H. n'hésite pas à rappeler que les Khalifes ont su faire appel aux chrétiens qui ont traduit en arabe bien des œuvres grecques, lesquelles ne nous sont parvenues que par cette voie. Aussi le christianisme a-t-il exercé une heureuse influence sur la civilisation arabe — et en constatant ce que les chrétiens ont fait sous la domination arabe parfois si dure, on peut se demander ce qu'ils auraient fait, s'ils avaient joui d'une plus complète liberté!

M. Brière.

Le Directeur-Gérant :
R. Graffin.

Typographie Firmin-Didot et Cie. — Paris. — 1926

UNE PAGE DE SAINT HIPPOLYTE RETROUVÉE

(MS. HIB. HIEROS. 11)

La tradition manuscrite des œuvres d'Hippolyte de Rome est l'une des plus diffuses et des plus enchevêtrées que nous présente la littérature chrétienne des trois premiers siècles. Comme les derniers éditeurs de ses écrits l'ont fait remarquer, toutes les langues de l'*Orient Chrétien* (1) ont apporté leur contribution à la reconstitution de l'œuvre d'Hippolyte. Plusieurs traités importants, qui sont certainement de lui, ont été retrouvés dans une version géorgienne. Ils ont commencé d'attirer l'attention des savants occidentaux, quand M. le professeur N. Marr publia, il y a vingt ans, le commentaire d'Hippolyte sur le cantique de Salomon d'après le célèbre codex de Šatberd (ca. D. 970)(2). G. N. Bonwetsch s'empressa de traduire en allemand la version russe de l'éditeur(3). Peu de temps après, il faisait paraître dans une traduction allemande trois autres traités d'Hippolyte, entièrement inconnus et que ce même manuscrit avait seul conservés. Bonwetsch les avait fait traduire en russe par le prêtre géorgien V. Karbelov (Karbelasvili) (4), qui s'acquitta de cette tâche difficile avec une

(1) H. Achelis, Hippolytstudien. Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur herausgegeben von O. von Gebhart und A. Harnack, N. F., t. 1, Leipzig 1897, pp. 1 et suiv.

(2) Н. Марръ, Ипполитъ. Толкованіе пѣсни пѣсней. Грузинскій Текстъ. Тексты и Разысканія по армяно-грузинской филологіи (Изданія Факультета Восточныхъ Языковъ Спбскаго Университета, Т. 3, ч. 3), Спб. 1902.

(3) G. N. Bonwetsch, Hippolyts Kommentar zum Hohenlied auf Grunde von N. Marr's Ausgabe des grusinischen Textes. Texte und Untersuchungen, N. F., VIII, 2, Leipzig 1902.

(4) G. N. Bonwetsch, Drei georgisch erhaltene Schriften von Hippolytus (Der Segen Jacobs, der Segen Moses, die Erzählung von David und Goliath),

compétence malheureusement inférieure à sa bonne volonté.

Le manuscrit de Šatberd est incomplet. Deux feuillets ont disparu du traité sur les bénédictions de Moïse (1). Cette mutilation devait déjà exister au xviiie siècle : car, dans une copie du codex de Šatberd faite à la même époque, on y remarque la même lacune au même endroit (2). Aussi, lorsque je retrouvai à Jérusalem deux manuscrits géorgiens du xiiie siècle, contenant la même série de traités d'Hippolyte, mon premier soin fut-il de rechercher si le texte y présentait également la solution de continuité, ce qui aurait été une preuve qu'il avait été copié sur le codex de Šatberd (3). Vérification faite, le passage en question était complet. J'en ai pris copie (4); mais faute de temps, il ne m'a pas été possible de collationner le reste du traité et de le comparer à la traduction de Bonwetsch.

Depuis que la version arménienne des textes en question

Texte und Untersuchungen, N. F. xi, 1, pp. 1 et suiv., Leipzig 1904; ibid., Einleitung, p. 1 et suiv. On a peine à s'expliquer pourquoi la traduction a été demandée à M. Karbelov, plutôt qu'à M. Marr. Les autres traités (sauf celui sur l'Antechrist) ne sont pas de la main d'Hippolyte. L'un d'eux appartient à Aphraates, l'autre (sur la Foi) est une production du ive siècle. Une traduction de ce dernier fut publiée par Bonwetsch dans Texte und Untersuchungen, III. Reihe, i, 2, Leipzig 1907, sous le titre : Die unter Hippolyts Namen überlieferte Schrift über den Glauben nach einer Uebersetzung der in einer Schatberder Hs. vorliegenden georgischen Version.

(1) Bonwetsch, Drei grusinischen Schriften, Einleitung, pp. iv-v. Voir dans le texte, pp. 56.21-57.17.

(2) C'est le manuscrit n° 165 du Musée ecclésiastique à Tiflis. Voir Th. Zordania, Описаніе рукописей церковнаго музея карталино-кахетинскаго духовенства, I (Тифлисъ 1903), pp. 171-172; j'ai pu constater l'existence de la dite lacune du codex de Šatberd dans cette copie pendant mon séjour à Tiflis en 1918-20. Sur le codex de Šatberd lui-même, voir maintenant la description détaillée de E. C. Takaïšvili, Описаніе рукописей библіотеки Общества Распространенія Грамотности среди грузинъ, T. 2, pp. 632-651 = Сборникъ матеріаловъ по описанію мѣстностей и племенъ Кавказа, T. 10, Тифлисъ 1909, pp. 36-55, le manuscrit porte la cote 1141. On trouvera toute la littérature antérieure.

(3) Un de ces manuscrits a été déjà signalé par N. Marr (Предварительный Отчетъ о поѣздкѣ на Синай и въ Іерусалимъ въ 1902 г. Сообщенія Имп. Палестинскаго Общества, T. XIII, ч. 2, p. 17). J'en ai donné la description dans mon Catalogue des mss. géorgiens de la bibliothèque patriarcale grecque à Jérusalem (*ROC*, 3e sér., t. IV (xxiv) : du n° 11, pp. 209-10 et 387-88; du n° 74, pp. 407-408.)

(4) Du ms. n° 41; l'autre est par trop mutilé.

a été retrouvée (1), il est devenu indispensable de les rééditer et d'en refaire la traduction sur de nouveaux frais. En attendant, il m'a paru qu'il ne serait pas inutile de combler la lacune du texte déjà publié. Le fragment que nous donnons ci-dessous, n'ajoute que peu de chose à notre connaissance d'Hippolyte; mais il montre avec évidence que les fragments grecs que Bonwetsch voulait rattacher au commentaire sur les bénédictions de Moïse n'en faisaient pas partie.

L'orthographe de notre texte n'est déjà plus celle de la période ancienne. Le phonème ჱ, *ey*, n'apparait jamais à la fin des mots; mais le groupe ჳჱ, *wey*, propre à l'orthographe scolastique (2), s'y rencontre sporadiquement à l'intérieur des mots. Le lexique est celui de la langue usuelle; point de termes rares, sauf peut-être ჯაჭი, « cheville (arménien *կոճ*) ». Que la version du manuscrit de Jérusalem soit identique à celle du codex de Šatberd, je n'oserais pas l'affirmer, mais j'incline à le penser. En tout cas on remarquera que le traducteur, pour rendre l'infinitif arménien en *-ել* ou *-իլ*, emploie le radical du participe passé (ყოყოყე...), exactement comme on le voit dans le texte de Šatberd (3).

(1) N. Marr a déjà signalé l'existence du traité sur Le cantique de Salomon dans un manuscrit arménien de Venise (Ипполитъ, Толкованіе, p. VI); il y en a d'autres à Jérusalem (Предварительный Отчетъ, p. 17; cf. Bonwetsch, Drei georgisch erhaltene Schriften, Einleitung, p. XVI.

(2) Par exemple chez Ephrem Mçiré, comme on peut le voir dans le colophons de ses œuvres, que j'ai d'ailleurs publié dans le მიმომხილველი (Le reviseur), Tiflis 1926, pp. 137 et seq.

(3) Cf. N. Marr, Ипполитъ, Толкованіе, Introd. p. LIV-LV.

TEXTE

Pag. 163 l. 17 ეგრეცა მოსე იტყჳს : ისმინე უფალო ჴმაჲ იუდაჲსი. და შესაკრებელსა შემოკრებენ : ვინ მე მოვიდენ შესაკრებელსა მისსა. არამედ კურთხევანი იგი და ლოცვანი. რომელსა ილოცვიდა მე მამისა მიმართ წმიდათა თჳს : და რომელ იგი თქუა ჴელნი მისნი მჯიდენ. იგი ჴელნი რომელ დაემსჭუალნეს ძელსა მას. მან განხაჯნეს დაბადებულნი გამოჴსნისებითა : მას ჟამსა ყოველთა მიმართ ნიში იგი სამსჭუალთაჲ ჴელთა მისთა, ვითარცა იოვანე იტყჳს, იხილონ იგი თუალთა რომელთა უგუმირეს მას : და მერმე იტყჳს. შეეწე მტერთა მისთა ექმენ. რამეთუ შეეწია მას მამაჲ და განარინა იგი მტერთა გან და მძაკუვართა : ვითარცა იაკობ იტყჳს : ჴელნი შენნი ბეჭთა ზედა მტერთა შენთასა : და დავით იტყჳს. გარემომადგეს მე ძაღლნი მრავალნი. და კრებულმან უკეთურთამან შემიცვა მე რამეთუ შენზა შევრდომილ <ვარ> მუცლითგან დედისაჲთ. შენ ხარ შესავედრებელი ჩემი : ესე აღამაღლა მამამან, და დასუა საყდართა ზედა დიდებისათა, რლსა იტყჳს დაჯედ მარჯუენით ჩემსა. ვიდრე დავსხნე მტერნი შენნი კუარცხლბე<რ>კად ფერჴთა შენთა : ესე იყო რომლისა თჳს წინაჲსწარიტყოდა მოსე : ისმინე უფალო ჴმაჲ იუდაჲსი და შესაკრებელსა მისსა მოიწ<ო>დენ და ჴელნი მისნი მჯიდენ. და შეეწე მტერთა მისთა თჳს იქმნე :

გ. და მერმე ლევის თჳს ეგრე ხაჴედ იტყჳს : მიეცით ლევის განცხადებულებაჲ მისი. და სამართალი მისი კაცსა წმიდასა. რომელი იგი განცადეს გამოცდითა. და აყუედრებდეს წყალთა მათ ცილობისათა. რომელ ეტყოდა მამასა და დედასა ვითარმედ არა გიცი შენ და ძმათა თჳსთა არა გიცნი თქუენ. და ნაშობნი თჳსნი არა იცნნა : დაიმარხნა სიტყუანი შენნი. და აღთქუმასა შენსა არა გარდაჰჴდა. აცნობენ სამართალი შენი იაკობს და შჯული შენი ისრაჱლსა : აკუმევდეს საკუმეველსა ჟამსა განრისხებისასა მას ზედა შესაწირავთა შენთა : აკურთხე უფალო ძლიერებაჲ მისი და საქმენი ჴელთა მისთანი შეიწყნარენ : განტეხენ ძალნი აღდგომილთა მტერთა მისთასა.

და რომელთა სძულს იგი არა აღემართნენ : და რომელ იგი თქუა მოეცით ღმრთის გამოცხადებაჲ. გამოაცხადებს ამით სიტყჳთა ქრისტჱსა მღდელად მადლისა და უხილავისა ღმრთისა, რომელმან შეიმოსა შემდგომისად განცხადებაჲ და სამართალი : ერნი იგი შჯულნი ერჭერმე ბექთა ვიდრე კეჭამდე აღსრულებით : განცხადებაჲ შჯულისა. სამართალი სახარებაჲ, რაჲთა მღდელი სრულ მამისა სრულისა მიერ გამოჩინებული. ვითარცა დავითის წინასწარმეტყუელისა მიერ იტყჳს : შენ ხარ მღდელი უკუნისამდე წესსა მას ზედა მელქისედეკისსა : და ნათან იტყჳს. აღადგინეს უფალმან მღდელად თჳსსა სარწმუნეჲ, რომელმან ყოს და აღასრულოს ყოველი ნებაჲ გულისა მისისაჲ : რამეთუ განმზადებული იყო ქრისტე ნათესავისა გან ლევისა, სამღდელოებისა მის გან განწესებულისა ნათესავისა გან აჰრონისა მსგავსად კერ-ცთა (1) მეფედ, მღდელი საუკუნე მამისა მიერ ყოველი : წინასწარ კმა ყოვ მეხე და იტყოდა, მოეცით ღმრთის განცხა-დებაჲ მისი. და სამართალი მისი კაცსა წმიდასა : ხედავ აწ ვითარ კაცი იგი მისა სახელად გამოაცხადა, რომელმან მჩე-ლემან სამართალი გამოუცხადა ჩუენ : და რომელ იგი თქუა ვითარმედ სამართალი მისი კაცსა წმიდასა. და კაცად მას გჳრგჳნებს (2), რომელ იგი შემდგომად გამოჩინებად (3) იყო. ვითარცა პეტრე მთავართა მათ მიმართ განცხადებულად ღაღადებით იტყოდა : იესუ ნაზარეველი კაცი ღმრთისაჲ...

(1) Add. sup. lin.
(2) Ms. გჳრგჳნნებს
(3) ად in ras. manu posteriori.

TRADUCTION

... et de cette même façon Moyse dit : « Écoute, ô Seigneur, la voix de Juda : et qu'il se réunisse au peuple (1). » Qui viendra à son peuple, si non les bénédictions et prières, que le Fils adressait au Père pour les saints? Et ce qu'il dit, que « ses mains jugeront ». Celles-ci *furent* les mains clouées au bois (ξύλον = Croix). Il jugera la création par son apparition. A ce temps le miracle des clous sur ses mains est pour tous. Comme Jean le dit : « Les yeux de ceux qui l'ont percé verront (2). » Et encore il (Moyse) dit : « Une aide *contre* ses ennemis tu deviendras (3) », parce que le Père l'a aidé et l'a sauvé des ennemis et des trompeurs, comme Jacob dit : « Tes mains *seront* sur les épaules de tes ennemis (4). » Et David dit : « Maints chiens m'assaillirent, et la réunion des malfaiteurs m'entourait (5), parce que je me réfugiai chez toi du sein de ma mère : tu es mon abri (6) ». Le Père exalta celui-ci et le plaça sur le trône de gloire, ce qu'il dit : « Assieds-toi à ma droite, jusqu'à ce que je fasse de tes ennemis un marchepied pour tes pieds (7) ». Celui-ci était-il celui dont Moyse prophétisait : « Écoute, ô Seigneur, la voix de Juda et appelle-le à son peuple, et ses mains jugeront et tu l'aideras contre ses ennemis (8) ».

3. (9). Et encore à propos de Lévi il dit dans cette façon : « Donnez sa révélation à Lévi et sa justice à l'homme saint, qu'on éprouvait avec une épreuve, et à qui on reprochait les eaux d'altercation » : ce qu'il dit à son père et à sa mère : « Je ne te connais pas »; et à ses frères : « Je ne vous connais pas »,

(1) Deut. xxxiii, 7.
(2) Jean, xix, 37 (Zach. xii, 10).
(3) Deut. xxxiii, 7.
(4) Gen. xlix, 8.
(5) Ps. xxi, 17.
(6) Ps. xxi, 11.
(7) Ps. cix, 1. Luc, xx, 43. Act. ii, 35. Hébr. i, 13; x, 13.
(8) Deut. xxxiii, 7.
(9) Sic dans le ms.

et il ne reconnut pas sa postérité. Il garda tes paroles et n'outrepassa pas ta promesse. Qu'on fasse que Jacob reconnaisse ta justice et Israël ta loi! Qu'on brûle l'encens sur les offrandes qui te [sont présentées] dans l'heure de la colère! Puisses-tu, ô Seigneur, bénir sa force et recevoir les œuvres de ses mains. Brise la force de ses ennemis qui se soulevèrent, et que ceux qui le haïssent ne se relèvent pas (1) ». Ce qu'il dit : « Donnez à Lévi sa révélation » (2), par cette parole il constate que le Christ est le prêtre du plus élevé et invisible Dieu, lequel après se revêtit de révélation et de justice (3). Les deux lois sont les bras de chaque côté jusqu'à la paume inclus (?) : « révélation » c'est la loi, « justice », l'évangile, afin que le parfait prêtre soit révélé par le Père parfait. Comme c'est dit par David le prophète : « Tu es prêtre jusqu'à l'éternité selon l'ordre de Melchisédech (4) », et Nathan dit « que le Seigneur élevera comme son prêtre le fidèle, qui fera et accomplira chaque desir de son cœur (5) », parce que le Christ s'est préparé (6) de la tribu de Lévi, de la tribu à laquelle fut réservé le sacerdoce, à l'exemple d'Aaron (Ahron) d'une part né, et d'autre part fait par le Père prêtre éternel. Déjà Moyse parla et dit : « Donnez sa révélation à Lévi et sa justice à l'homme saint (7) ». Maintenant tu vois comment il a révélé que l'homme est le nom de celui qui seul nous révéla la justice. Et ce qu'il disait : « Sa justice à l'homme saint (8) » et le révèle à nous comme un homme, qui devait apparaitre plus tard, comme Pierre s'écria ouvertement aux princes et dit : « Jésus de Nazareth l'Homme de Dieu... (9).

Robert P. Blake.

(1) Deut. xxxiii, 8-11.
(2) Deut. xxxiii, 8.
(3) Cf. Hébr. vii, 1 et suiv.
(4) Ps. cix, 1.
(5) Cf. I Rois ii, 35. II Rois vii, 4 suiv. 12 suiv. III Rois ii, 27.
(6) Lire : doit apparaître : traduction par l'intermédiaire de l'arm. *հանդերձեալ*.
(7) Deut. xxxiii, 8.
(8) *Ibid.*
(9) Cf. Act. iii, 8 et suiv.

LA DOUBLE RECENSION DE L'HISTOIRE LAUSIAQUE DANS LA VERSION COPTE

Les fragments de l'Histoire Lausiaque copte que nous donnons ici sont extraits du manuscrit du Vatican, fonds Borgia, placé sous le numéro 59. On trouve certains d'entre eux dans le manuscrit 64 de la même collection. Les uns et les autres sont restés inédits jusqu'à ce jour. Quelques lignes seulement du manuscrit 64 ont été données par Zoega dans son catalogue (1), encore ces lignes n'ont-elles été identifiées que par Dom Cuthbert Butler, il y a quelques années (2).

Dans la description du manuscrit 64, Zoega se contente de déterminer d'une façon générale la nature de nos fragments. Il indique qu'ils se rapportent à la vie de Macaire l'Égyptien; il omet de noter leur appartenance à l'Histoire Lausiaque. La description qu'il donne du manuscrit 59 est plus brève : il n'est rien dit de la partie de ce manuscrit que nous publions. Il se trouve pourtant dans le manuscrit 64 et ailleurs des extraits de la Lausiaque que Zoega a reconnus et signalés; l'on est surpris ici de son oubli et de son silence.

Nous relevons ce même silence et ce même oubli chez Amélineau. Dans ses travaux sur la vie monastique en Égypte, sur saint Macaire, et en particulier sur la Lausiaque copte, on ne trouve aucune indication sur nos fragments. Il les a connus, cela ressort des références des manuscrits et de leur foliotation, qu'il donne dans ses ouvrages. Mais, avec une confiance qui ne lui est pas coutumière dans tous ses travaux, il s'est fié à Zoega pour identifier les fragments de l'Histoire Lausiaque des manuscrits du Vatican : et n'usant que de la description des manuscrits telle que la donne le savant danois, il n'a jamais signalé que les trois passages de l'Histoire Lausiaque notés par celui-ci dans la collection Borgia (3).

(1) *Catalogus codicum coptorum manuscriptorum qui in Museo Borgiano Velitris adservantur*, Romae, 1810, p. 127.

(2) *The Lausiac History of Palladius* dans *Texts and Studies*, VI, I, Cambridge, 1898, p. 127 et p. 152.

(3) Cf. *De Historia Lausiaca*, Parisiis, 1887, p. 19; *Histoire des Monastères de*

Nos fragments de l'Histoire Lausiaque appartiennent à la double recension sous laquelle cet ouvrage nous est parvenu : ils concernent tous la vie de Macaire, le patriarche de Scété. La recension brève est représentée par quelques pages du manuscrit 59 ; la recension longue se trouve dans le manuscrit 59 et le manuscrit 61. Nous donnons ci-dessous le détail de ces fragments, en indiquant la place qu'ils occupent dans les compositions qui les contiennent.

Recension longue.

	ms. 59	ms. 61	
fol.	150 R	132 V	*Introduction à la vie de Macaire de Scété.*
«	150 V	133 R	*Histoire de Jean disciple de Macaire.*
«	151 V	134 R	*Vertus de Macaire.*
«	152 R	134 V	*Prodige de la jument.*
«	154 R	137 V	*Récit sur Hieraca.*
«	160 V	146 R	*Miracle du jeune possédé glouton.*
«	162 V	148 R	*Récit d'Amon.*
«	163 R	148 V	*Derniers jours de Macaire.*

Recension brève.

	ms. 59	
fol.	121 R	*Récit sur Hieraca.*
«	127 V	*Dernières années de Macaire.*
«	131 V	*Prodige de la jument.*
«	133 R	*Miracle du jeune possédé glouton.*
«	133 V	*Derniers jours de Macaire.*

la Basse-Égypte, Paris, 1894. Dans ce dernier ouvrage, cet auteur nous assure qu'il a utilisé entre autres fragments du Vatican le ms. 59 du folio 96 au folio 153 et le ms. 61 du folio 113 au folio 152, p. 46 note 1 et p. 203 note 2. Il a donc bien connu nos fragments. Il eût dû les utiliser : il eût eu même de quoi fournir à la question de la double recension de la Lausiaque. Mais c'eût été sans doute excessif, l'argument qu'il aurait tenté d'en tirer eût pu se tourner contre lui et saper par la base certaines de ses théories favorites. Sa conception de la science lui a fait faire un choix parmi les documents qu'il avait à sa disposition, il n'a retenu que ceux qu'il estimait pouvoir servir sa cause, accusant encore par ce procédé le caractère bien connu que revêtent la plupart de ses travaux sur la vie monastique en Égypte et son histoire. Ajoutons aussi que si les fragments que nous donnons sont restés inédits jusqu'ici, ils ont été étudiés, la plume à la main, à une époque récente. Le manuscrit porte les traces de plusieurs corrections et additions : il serait peut-être possible d'identifier le correcteur.

Les fragments qui représentent la recension longue appartiennent, on le voit, à une composition formant un tout complet. Cette composition nous est parvenue intégralement. La pagination copte de nos fragments le démontre; cela ressort aussi de la suite entre les divers récits que nous avons dans le texte. Les folios du manuscrit 59 numérotés de 150 R à 167 R sont paginés depuis ⲁ̅ jusqu'à ⲗ̅ⲁ̅; ceux du manuscrit 61 numérotés de 132 V à 152 V sont paginés de ⲛ̅ⲃ̅ (131 V) à ⲡ̅ (152 V). Au début de chacune des copies de cette composition, nous avons annoté, dans la marge du manuscrit, qu'elle servait de lecture le 27 du mois de Phamenot : c'était le jour de la mort de Macaire.

Pour ce qui est du contenu, si l'on excepte les deux dernières sections et le long récit sur Hieraca, auquel la Lausiaque ne fait qu'une simple allusion, notre opuscule nous offre la notice consacrée à Macaire d'Égypte dans l'ouvrage de Pallade (1).

Les fragments de la recension brève appartiennent à une composition acéphale. Un cahier de cinq folios a été distrait du manuscrit entre le folio 120 V paginé ⲡ̅ par le scribe copte et le folio 121 V paginé ϩ̅ⲃ̅ par le même. Le folio 120 V se termine sur le récit inachevé des hommes nus que Macaire rencontre dans le désert (2): le 121 R débute par l'acceptation de Macaire de se rendre auprès de Hieraca. Nous avons là aussi, semble-t-il, une de ces compositions destinées à servir de lecture dans les monastères, et ce que nous en possédons nous offre un texte suivi. Malgré une méprise de pagination de la part du scribe copte, qui passe de la page ϩ̅ⲉ̅ (123 V) à la page ⲟ̅ⲏ̅ (124 V), les divers détails qui y sont consignés, bien qu'associés de façon assez inattendue, s'y trouvent dans l'ordre établi par l'auteur qui l'imagina ; la pagination de l'ensemble de nos fragments confirme qu'il n'y a pas de lacunes. Nous n'avons ici que deux épisodes rapportés par la Lausiaque, auxquels il faut joindre le récit sur Hieraca, dont nous avons déjà parlé.

(1) On trouve le récit sur Hieraca chez Rufin *XXVIII*, Cassien, *Collatio XV, 3*. Floss en a publié une longue recension, cf. *Macarii Aegyptii epistolae, etc.*, *Coloniae, 1850*, p. 273. *P. G.* XXXIV, col. 127.

(2) Cf. Amélineau, *Histoire des Monastères de la Basse-Égypte*, p. 95.

Ces deux notices sur la vie de Macaire l'Égyptien ont été rédigées apparemment par le même auteur, un moine sans doute d'un des couvents érigé jadis par cet illustre père du monachisme. Désireux de faire connaître la vie et les vertus du fondateur de son monastère, ce moine confectionnait des notices édifiantes, et incapable de composer, il distribuait par portions, dans des opuscules, les écrits qui circulaient de son temps sur le saint Patriarche de Scété et qui lui étaient accessibles. C'est ainsi qu'avec des passages qu'il extrait de l'Histoire Lausiaque, il emprunte pour l'une de nos notices le récit des derniers jours du grand cénobite, tels qu'ils sont rapportés dans l'histoire de sa vie attribuée à Sérapion, et qu'il utilise la narration des dernières années de Macaire racontées par le même dans l'autre notice (1). Mais ses ressources étant limitées, il lui fallait suppléer au manque de matière par la répétition, et il se sert alors de rédactions différentes lorsqu'il se trouve plusieurs recensions d'un même récit, tels sont ceux de la femme changée en jument, du jeune homme glouton : ou bien, il reproduit le même document, sans changements appréciables lorsque celui-ci est unique, tel le récit sur Hieraca. L'ordonnance des matières est la seule part qui revient à notre auteur dans la rédaction de nos deux notices. Il faut y joindre cependant une parcelle d'invention : elle se trouve dans le récit d'Amon qu'il tire de la collection des Apophtegmes, mais qu'il place dans la bouche de Macaire (2).

Pour ce qui concerne la langue originale de l'Histoire Lausiaque à laquelle se rattachent nos fragments coptes, nous ne nous y attarderons pas. La question a été résolue, la solution amplement démontrée en faveur du grec par Butler, et la

(1) Cette vie a été publiée par Amélineau qui l'a agencée avec des extraits de manuscrits divers. Parmi ceux-ci se trouve le manuscrit 59 du Vatican où la vie de Macaire commence, dit-il, au folio 96 et finit au folio 136. C'est une erreur manifeste, la description partielle de ce manuscrit que nous donnons dans notre travail le démontre. Cette erreur, du reste, n'est pas la seule dans cette publication, où les références aux manuscrits ne méritent pas plus de confiance que les variantes qui accompagnent le texte. Les deux passages dont nous parlons ici se trouvent aux pages 89-104 et 105-111 dans *Histoire des Monastères de la Basse-Égypte*.

(2) Cf. *P. G.* LXV. *Vitae Patrum*, XVII, 13.

double recension copte, qui n'avait jamais été signalée jusqu'ici, contenue dans nos fragments, confirme pleinement les conclusions de cet auteur. Il en est de même des autres parties de nos notices; elles ne sont que la traduction de compositions rédigées originairement en langue grecque.

Des deux recensions de l'Histoire Lausiaque appartenant incontestablement à la littérature grecque d'où proviennent les versions coptes, l'une est encore tributaire de l'autre. D'après Butler, c'est à la recension brève que doit revenir la priorité; la recension longue n'est qu'une métaphrase de la brève. C'est ainsi qu'il concluait en 1898-1904 en publiant le texte critique de l'Histoire Lausiaque. Toutefois, peu après, en 1906, il reconnaissait qu'en pratique, il avait dû suivre peut-être de trop près le type de la recension brève choisi par lui et accordé trop d'importance à un des manuscrits de Paris qui la représente (1). Sans renoncer à la voie pour laquelle il avait opté, il paraissait admettre que toutes les glanes qu'il y avait recueillies n'étaient pas également heureuses, que d'autres dédaignées pourraient au contraire être recueillies.

C'est de fait l'impression qu'on éprouve, sinon la conviction qu'on acquiert après la lecture de certains passages de ceux de nos fragments qui appartiennent à la Lausiaque. Le talent de l'amplificateur, dans ces passages, il faut le reconnaître, n'est point mince, son information n'est pas ordinaire et son récit ne laisse rien à désirer de ce qu'on attend d'un historien. Appelé à exposer des faits qui tiennent du prodige, il s'applique à spécifier les sources où il a puisé, comme à préciser les dates des événements qu'il raconte selon les besoins de la narration. C'est ainsi qu'il nous apprend, dès le début, que c'est la deuxième année après la mort de Macaire l'Égyptien qu'il est arrivé à la Montagne, deux ans avant celle de Macaire d'Alexandrie. Il a interrogé aussi les propres disciples du grand moine; il s'est renseigné, en particulier, auprès de l'un d'entre eux dont il nous donne le nom : Évagrius. Et au fur et à mesure qu'il fait son récit, il a soin de distinguer ce qu'il a vu de ce qu'il a entendu raconter. Il semble toujours avoir présent à la mémoire

(1) *Journal of Theological Study*, 1906, p. 310.

ce qu'il a écrit en commençant, touchant sa véracité. Appuyé sur une documentation précise, remplie de détails, le récit de notre rédaction dite amplifiée se présente encore avec une forme plus vivante, une personnalité plus accusée que celles que nous avons dans le récit bref. Plus souvent que dans ce dernier, notre auteur se met en scène, plus souvent il s'adresse à son lecteur qu'il associe à sa narration soit en l'interpellant au cours de son exposé, soit en le faisant participer à ce qu'il raconte. Il fait vivre et se mouvoir les personnages dont il s'occupe, il les fait parler. Il affectionne le style direct de préférence à une simple relation de leurs paroles ou de leurs sentiments; il se met lui-même en scène jusqu'à sept fois. En tout, il observe un ton qui ne dépare rien, une discrétion qui ne fausse rien et il donne partout la juste mesure sans jamais dévier dans aucun excès, sans verser jamais dans la prolixité ou l'obscurité. On ne voit pas ce qu'on pourrait retrancher dans son récit, ni ce qui peut être considéré comme inutile ou hors de propos. S'il n'est qu'un amplificateur, il témoigne incontestablement d'une maîtrise peu ordinaire dans son art et on ne saurait lui refuser un talent au moins égal à celui que suppose l'original. De même, semble-t-il, comme après avoir lu le texte bref on a l'impression de se trouver en face d'un raccourci, d'un résumé, de même après avoir lu notre amplificateur, le texte bref ne se présente point à l'esprit comme lui ayant servi de canevas.

De toutes ces considérations néanmoins, nous ne saurions tirer un argument positif de priorité en faveur de notre texte de la longue recension. La composition de Pallade ne nous offre aucun critérium sur ce point; la manière du correspondant de Lausus dans ses narrations est de n'avoir pas de manière. On trouve dans ses récits la plus grande diversité. Il en est qu'on peut qualifier de résumé, d'abrégé; il en est d'autres qu'on peut estimer de véritables amplifications, dans le sens littéral du mot. Mais encore, il faut en convenir, si la manière des récits que nous avons dans l'Histoire Lausiaque ne peut être invoquée pour apprécier le caractère original de notre longue recension, nous pouvons noter, tout au moins, que la manière de nos fragments n'est pas en contradiction avec le genre de Pallade.

Pour ce motif et à cause du rapprochement des dates où apparaissent dans l'histoire les deux recensions (1), certains sont allés jusqu'à proposer comme explication plausible de leur coexistence, la possibilité d'une amplification du texte primitif par l'auteur du texte primitif lui-même, ou vice versa, l'abréviation du texte amplifié. Cette supposition, bien qu'elle ne soit qu'une solution de l'étrange par l'étrange, ne répugne pas absolument à la vraisemblance. Mais elle est purement gratuite et elle ne saurait être acceptée. Le fait toutefois d'une pareille supposition est significatif : il confirme la difficulté que présente la solution du problème qu'elle suppose, sinon pour l'ensemble de l'ouvrage, du moins pour certains détails et certains récits qu'il comprend. Une édition critique de la longue recension pourrait seule la résoudre. Bonnet, Preuschen, Turner sont d'avis d'accepter plus largement que ne le fait Butler certaines leçons de la longue recension. Il semble que ce dernier n'y contredit point en principe, d'après son propre aveu que nous avons relevé dans le *Journal of Theological Study*. Mais, sans doute, en face des matériaux dont on dispose actuellement et en l'absence d'une édition critique de la longue recension surtout, il ne s'est pas cru en mesure de modifier son texte.

Dans l'attente de ce travail complémentaire sur l'œuvre de Pallade, pour contribuer à sa réalisation, si possible, d'une manière indirecte, nous publions ces fragments, qui ne laisseront pas, croyons-nous, d'aider tout au moins à l'étude de l'histoire et de la littérature copte. Nous ne donnons des folios indiqués plus haut dans la description de nos deux notices biographiques sur Macaire que ceux qui n'ont pas été édités jusqu'ici; nous y ajoutons le récit sur Hieraca et nous nous bornons pour tous ces extraits au texte du manuscrit 59 que nous accompagnons de quelques remarques.

M. CHAÎNE.

(1) C'est en 420 au plus tard qu'on place la date de la composition de Pallade, et l'auteur de la vie de Mélanie la Jeune, qui écrivait avant 452, se servait déjà de la recension longue.

RÉCIT DE LA LONGUE RECENSION

ⲉⲑⲃⲉ ⲁⲃⲃⲁ ⲙⲁⲕⲁⲣⲓ ⲡⲓⲣⲉⲙⲛ̀ⲭⲏⲙⲓ (1)

Introduction à la vie de Macaire de Scété.

(150 R°) 132 V°] ⲛϩⲁⲛ ϫⲉ ϯⲛⲟⲩ ⲡⲉ ⲉⲑⲣⲉⲛⲫⲓⲣⲓ ⲉⲑⲃⲉ ⲛⲓϩⲃⲏⲟⲩⲓ ⲛ̀ⲧⲉ ⲁⲃⲃⲁ ⲙⲁⲕⲁⲣⲓ ⲡⲓⲣⲉⲙⲛ̀ⲭⲏⲙⲓ ⲛ̀ϣⲟⲣⲡ ⲛⲉⲙ ⲁⲃⲃⲁ ⲙⲁⲕⲁⲣⲓ ⲡⲓⲣⲉⲙⲣⲁⲕⲟϯ ⲡⲓⲃ̄ ⲅⲁⲣ ϩⲁⲛⲛⲓϣϯ ⲛ̀ⲣⲱⲙⲓ ⲛⲉ ⲙ̀ⲡⲟⲗⲓⲧⲉⲩⲧⲏⲥ ⲛ̀ⲁⲥⲕⲏⲧⲏⲥ ⲉⲁⲛⲟⲩⲣⲁⲛ ⲉⲣⲏⲓϣϯ ϧⲉⲛ ϯⲙⲉⲧⲙⲟⲛⲁⲭⲟⲥ ⲧⲏⲣⲥ ⲉⲑⲃⲉ ⲛⲟⲩϧⲓⲥⲓ ⲛⲁⲓ ⲉⲧⲉ ⲁⲣⲉϣⲁⲛ ⲙⲁⲑⲛⲁϩϯ ⲥⲟⲑⲙⲟⲩ ⲥⲉⲛⲁⲛⲁϩϯ ⲁⲛ ϫⲉ ⲁⲩϣⲱⲛⲓ ⲓⲉ ⲁⲩⲁⲓⲧⲟⲩ ⲉⲑⲃⲉ ⲫⲁⲓ ϯⲟⲛⲁⲩ ⲉⲥϧⲏⲧⲟⲩ (2) ϫⲉ ⲥⲉⲟϣ ⲟⲩⲟϩ ⲥⲉϧⲟⲥⲓ ⲛ̀ⲛⲁϩϯ ⲉⲣⲱⲟⲩ ⲙ̀ⲡⲉⲣⲭⲁⲥ ⲛ̀ⲧⲉ ϩⲁⲛⲟⲩⲟⲛ ⲛⲉⲩⲓ ⲉⲣⲟⲓ ϩⲱⲥ ⲉⲁⲛⲉⲑⲛⲟⲩϫ ϫⲉ ⲟⲩⲏⲛ ⲉⲥϧⲏⲟⲩⲧ (3) ϫⲉ ⲡⲟⲥ ⲛⲁⲧⲁⲕⲉ ⲟⲩⲟⲛ ⲛⲓⲃⲉⲛ ⲉⲧⲥⲁϫⲓ ⲛ̀ϯⲙⲉⲑⲛⲟⲩϫ (4) ⲕⲉⲛ ϩⲱⲕ ⲱⲡⲓⲥⲧⲟⲥ ⲛ̀ϯϫⲉ ⲙⲉⲑⲛⲟⲩϫ ⲁⲛ ϫⲉ ⲁⲕϩⲓⲧⲟⲧⲕ ϩⲱⲕ ⲉⲟⲩⲙⲏϣ ⲙ̀ⲡⲟⲗⲓⲧⲓⲁ ⲙ̀ⲡⲉⲣⲉⲣⲁⲑⲛⲁϩϯ ⲟⲩⲛ ⲉⲛⲟⲩⲥⲁϫⲓ.

ⲛⲁⲓ ⲁⲃⲃⲁ ⲙⲁⲕⲁⲣⲓ ⲃ̄ ⲟⲩⲛ ⲙⲟⲩⲁⲓ ⲙⲉⲛ ⲟⲩⲣⲉⲙⲛ̀ⲭⲏⲙⲓ ⲡⲉ ⲡⲓⲕⲉⲟⲩⲁⲓ ⲇⲉ ⲡⲉ ⲟⲩⲣⲉⲙⲣⲁⲕⲟϯ ⲡⲉ ⲉϥⲟⲓ [133 R°] ⲛ̀ⲥⲁⲙⲧⲣⲁⲕⲏⲙⲁⲧⲁ ⲛ̀ϣⲟⲣⲡ. ϯⲛⲁⲫⲓⲣⲓ ⲇⲉ ⲉⲑⲃⲉ ⲡⲓⲣⲉⲙⲛ̀ⲭⲏⲙⲓ ⲛ̀ϣⲟⲣⲡ ⲟⲩⲟϩ ⲙ̀ⲙⲟϥ ⲟⲛ ⲡⲁϥϫⲱⲕ ⲉⲃⲟⲗϧⲉⲛ ⲥⲱⲙⲁ ⲛ̀ϣⲟⲣⲡ ϧⲁϫⲉⲛ ⲡⲓⲣⲉⲙⲣⲁⲕⲟϯ *(150 V°)* ⲟⲩⲟϩ ⲟⲛ ⲙ̀ⲙⲟϥ ⲡⲉ ⲉⲧⲁϥⲑⲱⲙⲥ ⲙ̀ⲡⲥⲱⲙⲁ ⲙ̀ⲁⲃⲃⲁ ⲁⲛⲧⲱⲛⲓ. ⲁϥⲉⲣ ⲝ̄ⲉ ⲛ̀ⲣⲟⲙⲡⲓ ⲉϥϣⲟⲡ

(1) Le ms. 64 ajoute au titre du ms. 59 les mots ⲛⲉⲙ ⲁⲃⲃⲁ ⲙⲁⲕⲁⲣⲓ ⲡⲓⲣⲉⲙⲣⲁⲕⲟϯ. Nous mettons entre crochets la foliotation du ms. 64.

(2) Ms. ⲛ̀ⲥⲉϧⲏⲧⲟⲩ.

(3) Ms. ⲥϧⲏⲟⲩⲧ.

(4) Psaume v, 7.

ϩⲓ ⲡϣⲁϥⲉ ⲟⲩⲟϩ ⲁϥϫⲱⲕ ⲉⲃⲟⲗ ⲉϥϫⲏ ϧⲉⲛ ϥ̅ⲋ̅ ⲛ̀ⲣⲟⲙⲡⲓ ⲟⲩⲟϩ ⲙⲉⲛⲉⲛⲥⲁ ⲣⲟⲙⲡⲓ ⲥⲛⲟⲩϯ ⲛ̀ⲧⲉ ⲡⲉϥϫⲓⲛⲓ ⲉⲃⲟⲗϧⲉⲛ ⲥⲱⲙⲁ ⲁⲛ ⲉϧⲟⲩⲛ ⲉⲛⲧⲱⲟⲩ ⲁⲓⲧⲁϩⲉ ⲡⲓⲡⲣⲉⲛⲡⲁⲕⲟϯ ⲉϥⲟⲛϧ ϣⲁ ⲕⲉⲣⲟⲙⲡⲓ ⲃ̅ϯ· ⲟⲩⲟϩ ⲉⲧⲁⲓⲉⲣⲁⲡⲁⲛⲧⲁⲛ ⲉⲡⲓⲙⲁⲑⲏⲧⲏⲥ ⲛ̀ⲙⲓⲙ ⲛ̀ⲧⲉ ⲡⲓⲡⲣⲉⲛ̀ⲡⲭⲓⲛⲓ ⲁⲓϯϩⲟ ⲉⲣⲱⲟⲩ ⲛⲱⲟⲩ ⲁⲩⲧⲁⲙⲟⲓ ⲉϩⲁⲛϣⲓⲛⲓ ⲛ̀ⲧⲉ ⲛⲉϥⲁⲣⲉⲧⲏ ⲛⲉⲙ ⲛⲉϥⲡⲟⲗⲓⲧⲓⲁ ⲟⲩⲟϩ ⲡⲓⲕⲉⲁⲃⲃⲁ ⲉⲧⲁⲕⲣⲓⲟⲛ ⲛⲁϥⲕⲉϩ ⲉⲣⲟϥ ⲡⲉ ⲉⲛⲁϣⲱ ⲁϥⲧⲁⲙⲟⲓ ⲉϩⲁⲛⲕⲉϣⲓⲛⲓ ⲛ̀ⲧⲉ ⲛⲉϥⲁⲣⲉⲧⲏ ϩⲱϥ· ⲁⲩⲧⲁⲙⲟⲓ ⲇⲉ ϫⲉ ⲓⲥϫⲉⲛ ⲉϥⲟⲓ ⲛ̀ϧⲉⲗϣⲓⲣⲓ ⲁϥⲉⲣⲡⲉⲛⲓϣⲁ ⲛ̀ⲟⲩⲙⲏϣϯ ⲛ̀ϯⲁⲕⲣⲓⲥⲓⲥ ⲉⲣⲉ ⲛⲉϥⲥⲱⲟⲩⲛ ϣⲟⲛ ϩⲱⲥⲇⲉ ⲛ̀ⲧⲟⲩⲙⲟⲩϯ ⲉⲣⲟϥ ϫⲉ ⲡⲓϧⲉⲗⲗⲟ ⲓⲥϫⲉⲛ ⲧⲉϥⲙⲉⲧⲕⲟⲩϫⲓ (1) ⲉⲑⲃⲉ ⲡⲉϥⲕⲁϯ ⲟⲩⲛ ⲉⲧⲧⲟⲩⲃⲏⲟⲩⲧ ⲁϥⲉⲣⲡⲣⲟⲕⲟⲡⲧⲓⲛ ⲉⲛⲁϣⲱ [133 V°] ⲉⲧⲁϥⲉⲣ (2) ⲛ̀ ⲛ̀ⲣⲟⲙⲡⲓ ⲇⲉ ⲁϥⲉⲣⲡⲉⲛⲓϣⲁ (3) ⲛ̀ⲟⲓ ⲛ̀ⲟⲩϩⲛⲟⲩ ⲟⲩⲃⲉ ⲡⲓⲡ̅ⲛ̅ⲁ̅ ⲁϥⲧⲁⲗⲟⲩⲉ ϣⲱⲙ ⲛⲓⲃⲉⲛ ⲛ̀ⲧⲉ ϯⲡⲉⲧⲣⲱⲛ ⲟⲩⲟϩ ⲁϥⲟⲓ ⲛ̀ⲕⲉϩⲙⲟⲧ ⲛ̀ⲧⲉ ⲟⲩⲡⲣⲟⲫⲏⲧⲓⲁ ⲟⲩⲙⲏϣ ⲛ̀ⲥⲟⲡ ⲁϥⲧⲁⲙⲉ ⲡⲉⲧⲉⲛϩⲟⲧ ⲉⲛⲉϥⲥⲁϫⲓ ⲉϩⲁⲛϩⲱⲃ ⲙ̀ⲡⲁⲧⲟⲩϣⲱⲡⲓ ⲟⲩⲟϩ ϣⲁⲩϣⲱⲡⲓ·

Histoire de Jean disciple de Macaire.

ⲟⲩⲟϩ ⲙⲁⲑⲏⲧⲏⲥ ⲃ̅ ⲙ̀ⲙⲁⲩⲁⲧⲟⲩ ⲛⲁⲩⲙⲏⲛ (4) ⲉⲣⲟϥ ⲉⲩϣⲟⲛ ⲛ̀ϧⲟⲩⲛ ϧⲉⲛ ⲡⲓⲙⲉϣϯ ⲛ̀ϣⲁϥⲉ (*151 R°*) ⲫⲏⲉⲧⲟⲩⲙⲟⲩϯ ⲉⲣⲟϥ ϫⲉ ϣⲓⲏⲧ· ⲡⲓⲟⲩⲁⲓ ⲇⲉ ⲛ̀ⲧⲉ ⲛⲉϥⲙⲁⲑⲏⲧⲏⲥ ⲛⲁϥϧⲉⲛⲧ ⲉⲣⲟϥ ⲡⲉ ⲉⲑⲃⲉ ⲡⲓⲉⲧϣⲱⲡⲓ ⲉⲑⲛⲏⲟⲩ ϩⲁⲣⲟϥ ϩⲓⲛⲁ ⲛ̀ⲧⲉϥⲉⲣ ⲛⲟⲩϣⲉⲙϣⲓ ⲡⲓⲕⲉⲟⲩⲁⲓ ⲇⲉ ⲉϥϣⲟⲛ ϧⲉⲛ ⲟⲩⲣⲓ ⲙ̀ⲙⲁⲩⲁⲧϥ ⲉⲥⲟⲣϥ ϧⲉⲛ ⲡⲓⲙⲉϣϯ ⲛ̀ϣⲁϥⲉ ⲉⲧⲥⲁϧⲟⲩⲛ· ⲉⲧⲁ ⲟⲩⲕⲟⲩϫⲓ ⲇⲉ ⲛ̀ⲥⲏⲟⲩ ϣⲱⲡⲓ ⲁϥⲉⲣϣⲟⲣⲡ ⲙ̀ⲙⲁⲩ ⲉⲡⲓ ⲉⲑⲛⲁϣⲱⲡⲓ ⲙ̀ⲡⲉϥⲙⲁⲑⲏⲧⲏⲥ ϧⲉⲛ ⲡⲓⲃⲁⲗ ⲛ̀ⲟⲩⲱⲛⲓ ⲛ̀ⲧⲉ ⲡⲉϥⲕⲁϯ ⲟⲩⲟϩ ⲡⲉϫⲁϥ ⲛⲁϥ ϫⲉ ⲓⲱⲁⲛⲛⲏⲥ ⲡⲁⲣⲉϥϣⲉⲙϣⲓ ⲥⲱⲧⲉⲙ ⲛ̀ⲥⲱⲓ ⲡⲁϣⲏⲣⲓ ⲟⲩⲟϩ ϣⲉⲛ (5) ⲧⲁⲥⲃⲱ ⲉⲣⲟⲕ ϫⲉ ⲟⲩⲛ ⲅⲁⲣ ⲥⲉⲉⲣⲡⲣⲁⲕⲧⲓⲛ ⲙ̀ⲙⲟⲕ ϧⲉⲛ ⲟⲩⲡⲁⲑⲟⲥ ⲛ̀ⲕⲉⲙ ⲉⲣⲟϥ ⲁⲛ ϯⲛⲟⲩ· ϯⲛⲁⲩ ⲅⲁⲣ

(1) Le grec porte παιδαριογέρων.

(2) Ms. ⲉⲧⲁϥⲉⲣϩⲛ̀ peut être pour ⲉⲧⲁϥⲉⲣ ϩⲏⲉ.

(3) Ms. ⲁϥⲉⲣⲡⲉⲛⲓϣⲁ.

(4) Ms. ⲛⲁⲩⲛⲁⲩⲙⲏⲛ.

(5) Ms. ϣⲟⲛ.

ⲉⲛⲓⲙⲁ ⲛ̀ⲧⲉ ϯⲡⲉⲧ [131 R°] ⲡⲁⲓϩⲁⲧ ⲉⲁϥϧⲱⲛⲧ ⲉⲣⲟⲥ ⲉⲣⲟⲕ ⲟⲩⲟϩ ϯⲉⲙⲓ ϫⲉ ⲁⲕϣⲁⲛⲥⲱⲧⲉⲙ ⲛ̀ⲥⲱⲓ ⲭⲛⲁϫⲟⲕ ⲉⲃⲟⲗ ϧⲉⲛ ⲡⲁⲙⲁⲛ̀ϣⲱⲡⲓ ⲟⲩⲟϩ ⲥⲉⲛⲁϯⲱⲟⲩ ⲛⲁⲕ ⲛ̀ϫⲉ ⲟⲩⲟⲛ ⲛⲓⲃⲉⲛ ⲛ̀ⲛⲉⲛⲁⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲥ ⲟⲩⲟϩ ⲉⲛⲉⲕⲙⲁⲛ̀ϣⲱⲡⲓ (1) ⲓⲉ ⲉϣⲱⲡ ⲛ̀ⲧⲉⲕⲉⲣⲁⲧⲥⲱⲧⲉⲙ ⲛ̀ⲥⲱⲓ ⲧⲉⲕϧⲁⲛ ⲡⲁⲗⲁⲓ ⲙ̀ⲫⲣⲏϯ ⲛ̀ⲅⲓⲉϩⲓ ⲡⲓⲁⲗⲟⲩ ⲛ̀ⲧⲉ ⲉⲗⲓⲥⲉⲟⲥ ϫⲉ ⲟⲩⲛ ⲅⲁⲣ ⲉⲕϣⲱⲡⲓ ϧⲉⲛ ⲡⲉϥⲡⲁⲑⲟⲥ. (2) ⲁϥϣⲱⲡⲓ ⲟⲩⲛ ⲉⲧⲁϥⲉⲣⲁⲧⲥⲱⲧⲉⲙ ⲛ̀ⲥⲱϥ ⲙⲉⲛⲉⲛⲥⲁ ⲟⲣⲉϥⲙⲟⲩ ⲛ̀ϫⲉ ⲡⲓⲁⲅⲓⲟⲥ ⲁⲃⲃⲁ ⲙⲁⲕⲁⲣⲓⲟⲥ ⲙⲉⲛⲉⲛⲥⲁ ⲓⲉ ⲛ̀ⲣⲟⲙⲡⲓ ⲓⲉ ⲕ ⲁϥⲉⲣⲕⲉⲫⲁⲗⲟⲥ (3) ⲧⲏⲣϥ ⲛ̀ϫⲉ ⲓⲱⲁⲛⲛⲏⲥ ϩⲱⲥⲇⲉ ⲛ̀ⲧⲉⲕϣⲧⲉⲙϫⲉⲙ ⲟⲩⲕⲟⲩϫⲓ ⲙ̀ⲙⲁ ϩⲓ ⲡⲉϥⲥⲱⲙⲁ ⲉⲗⲟⲩϩ (4) ⲙ̀ⲡⲉⲕⲧⲏⲃ ⲉⲣⲟϥ [131 V°] ϫⲉ ⲟⲩⲛ ⲅⲁⲣ ⲡⲉ ϣⲁϥⲕⲱⲗⲡ ⲙ̀ⲛⲓⲭⲣⲏⲙⲁ ⲛⲏ ⲉϣⲁⲩⲧⲏⲓⲧⲟⲩ ⲛⲁϥ ⲉⲑⲣⲉϥⲟⲩⲱⲟⲩ ⲉⲃⲟⲗ ⲙ̀ⲛⲓϩⲏⲕⲓ. ⲑⲁⲓ ⲟⲩⲛ ⲧⲉ ϯⲡⲣⲟⲫⲏⲧⲓⲁ ⲛ̀ⲧⲉ ⲡⲓⲁⲅⲓⲟⲥ ⲁⲃⲃⲁ ⲙⲁⲕⲁⲣⲓ ⲛⲁϥⲛⲁⲩ ⲅⲁⲣ ⲡⲉ ⲉⲛⲓϩⲱⲃ ϧⲁϫⲉⲛ ⲡⲉϥⲉⲛⲟⲩ.

Vertus de Macaire.

ⲡⲉϥϫⲓⲛ̀ⲱⲛϧ ⲇⲉ ⲧⲉⲛⲛⲁϥⲓⲣⲓ ⲉⲣⲟϥ ⲕⲁⲧⲁ ⲫⲣⲏϯ ⲉⲧⲁⲛⲥⲱⲧⲉⲙ ϯϩⲟⲩⲓϯ ⲅⲁⲣ ⲛ̀ⲁⲣⲉⲧⲏ ⲛ̀ⲧⲁϥ ⲑⲁⲓ ⲧⲉ ⲡⲓϣⲱⲡⲓ ⲙ̀ⲙⲁⲩⲁⲧϥ ϩⲓ ⲡϣⲁϥⲉ ⲛ̀ⲥⲏⲟⲩ ⲛⲓⲃⲉⲛ [131 V°] ⲕⲉ ⲅⲁⲣ ⲫⲁⲓ ⲟⲩⲛⲓϣϯ [ⲛ̀ϣⲟⲩϣⲟⲩ] (5) ⲡⲉ ⲛ̀ⲧⲟⲧⲟⲩ ⲙ̀ⲡⲓⲣⲉⲙⲛ̀ⲭⲏⲙⲓ ⲛⲉⲙ ⲛⲓϩⲱⲃ ⲛ̀ϫⲓϫ ⲉⲧⲟⲓ ⲙ̀ⲡⲉⲧⲥⲁⲓⲉ ⲛⲱⲟⲩ ⲛⲉⲙ ϯϫⲓⲛⲟⲩⲱⲙ ⲙ̀ⲡⲉⲧϩⲏⲕⲓ ϧⲉⲛ ⲟⲩϩⲟϫϩⲉϫ ⲟⲩⲟϩ ⲛⲓϣⲫⲣⲱⲓⲥ ⲉⲕϩⲉⲙⲥⲓ ϩⲓ ⲛⲓϩⲱⲃ ⲛ̀ϫⲓϫ. ⲡⲓϫⲓⲛⲟⲩⲱⲙ ⲇⲉ ⲛⲉⲙ ⲡⲓϫⲓⲛⲥⲱ ⲛ̀ⲧⲉ ⲡⲁⲓϧⲉⲗⲗⲟ ⲟⲩϩⲟⲩⲟ ⲡⲉ ⲉⲥⲁϫⲓ ⲉⲑⲃⲏⲧⲟⲩ ϫⲉ ⲟⲩⲛ ⲅⲁⲣ ⲛⲓⲕⲉⲟⲩⲟⲛ ⲉⲧⲟⲓ ⲛ̀ⲁⲛⲉⲗⲉⲥ ⲥⲉϫⲉⲙ ⲱⲓⲕ ⲁⲛ ⲛⲉⲙ ⲙⲱⲟⲩ ⲉⲛⲉⲓ ϧⲉⲛ ⲛⲓϣⲁϥⲉ ⲛ̀ⲧⲉ ϣⲓⲏⲧ ⲉⲧⲉ ⲉⲑⲃⲉ ⲟⲩⲙⲉⲧⲣⲉϥⲉⲣϧⲁⲉ ⲛ̀ⲧⲉ ⲡⲓⲙⲁⲛ̀ϣⲱⲡⲓ ⲉⲧⲉ ⲟⲩⲭⲟϩ ⲉⲧⲥⲱⲕ ⲙ̀ⲙⲟⲩⲁⲓ ⲙ̀ⲙⲟⲩⲁⲓ ⲉϯⲁⲥⲕⲏⲥⲓⲥ. ⲁⲗⲏⲑⲱⲥ ⲛⲓϣⲁϥⲉ ⲉⲧⲉⲙⲙⲁⲩ ϥⲥⲱⲕ ⲙ̀ⲡⲓⲣⲱⲙⲓ ⲉϧⲟⲩⲛ ⲉϯⲙⲉⲧⲭⲱⲣⲓ

(1) Psaume xc, 10.

(2) IV Rois, v.

(3) Le ms. 61 porte ⲁϥⲉⲣⲕⲉⲗⲗⲁⲫⲟⲥ. Il y a ici une méprise ἔλαφος pour ἐλέφας.

(4) Ce mot ⲗⲟⲩϩ n'a été trouvé jusqu'ici qu'en sahidique.

(5) Ce mot manque dans le ms. 59.

ⲛ̀ⲧⲉ ϯⲁⲥⲕⲏⲥⲓⲥ ϥⲟⲩⲱϣ ϥⲟⲩⲱϣ ⲁⲛ ⲟⲩⲟϩ ⲉⲑⲃⲉ ⲛⲁϣⲁⲓ ⲛ̀ϯⲁⲥⲕⲏⲥⲓⲥ ⲛ̀ⲧⲉ ⲡⲓϧⲉⲗⲗⲟ ⲁⲩϫⲟⲥ ⲉⲑⲃⲏⲧϥ ϫⲉ ⲁϥⲭⲁ ⲛⲉϥⲙⲉⲩⲓ ⲉϥⲧⲟⲛ ⲉ̀ⲫϯ ϧⲉⲛ ϩⲱⲃ ⲛⲓⲃⲉⲛ ⲉⲧⲉϥⲛⲁϩⲓⲧⲟⲩⲧϥ ⲉ̀ⲣⲱⲟⲩ ϩⲱⲥⲇⲉ ⲁϥϣⲁⲛⲧⲱⲃϩ ⲛ̀ⲟⲩⲙⲏϣ ⲛ̀ⲥⲟⲡ ϣⲁⲣⲉ ⲛⲉϥⲙⲉⲩⲓ ϩⲱⲗ ⲉⲛϣⲱⲓ (*152 R°*) ⲛ̀ⲧⲉϥⲥⲁϫⲓ ⲛⲉⲙ ⲫϯ ⲉϥⲙⲏⲛ ϧⲉⲛ ⲡⲓϫⲓⲛⲙⲁⲩ ⲛ̀ⲧⲉ ⲧⲫⲉ. ⲟⲩⲟϩ ϣⲁⲣⲉ ⲟⲩⲟⲛ ⲛⲓⲃⲉⲛ ⲟⲓϣⲫⲏⲣⲓ ⲙ̀ⲙⲟϥ ⲉⲑⲃⲉ ⲛⲓϩⲙⲟⲧ ⲧⲏⲣⲟⲩ [135 R°] ⲉⲧⲁ ⲫϯ ⲧⲏⲓⲧⲟⲩ ⲛⲁϥ ⲟⲩⲟϩ ϧⲉⲛ ⲛⲁⲓ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲙ̀ⲡⲉ ϩⲗⲓ ϣϫⲉⲙϫⲟⲙ ⲛ̀ⲟⲩⲟⲟⲃⲉϥ ⲉⲛϣⲱⲓ ϧⲉⲛ ⲛⲓⲁⲣⲉⲧⲏ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲟⲩⲟϩ ⲛ̀ⲧⲉϥⲉⲣⲛⲓϣϯ ⲉ̀ⲣⲟϥ. ⲡⲁⲓ ⲁⲃⲃⲁ ⲙⲁⲕⲁⲣⲓ ⲇⲉ ⲡⲓⲣⲉⲙⲛ̀ⲭⲏⲙⲓ ⲁ ⲫϯ ⲑⲁⲙⲉ ϩⲁⲛⲛⲓϣϯ ⲛ̀ϣⲫⲏⲣⲓ ⲉ̀ⲃⲟⲗ ϩⲓⲧⲟⲧϥ ⲛ̀ⲧⲉ ⲛⲓⲧⲁⲗϭⲟ ⲛ̀ⲧⲉ ⲛⲏ ⲉⲧϣⲱⲛⲓ ⲛⲁⲓ ⲉϯⲛⲁⲫⲓⲣⲓ ⲉ̀ⲣⲱⲟⲩ ⲧⲏⲣⲟⲩ ϩⲓ ⲟⲩⲥⲟⲡ ⲟⲩⲙⲏϣ ⲅⲁⲣ ⲛ̀ⲇⲉⲙⲱⲛ ⲛⲁϥϩⲓⲧⲟⲩ ⲉ̀ⲃⲟⲗ.

Prodige de la jument.

ⲁ ⲟⲩⲣⲉⲙⲛ̀ⲭⲏⲙⲓ ⲁϥⲙⲉⲛⲣⲉ ⲟⲩⲣⲉⲙϩⲓ (1) ⲛ̀ⲥϩⲓⲙⲓ ⲉⲣⲉ ⲛⲉⲥⲣⲱⲙⲓ ⲛ̀ⲧⲁⲥ ⲁϥϫⲉ ⲛⲓⲥⲁϫⲓ ⲛⲁⲥ ⲟⲩⲟϩ ⲙ̀ⲡⲉⲥⲥⲱⲧⲉⲙ ⲛ̀ⲥⲱϥ. ⲉⲧⲁϥⲛⲁⲩ ⲇⲉ ϫⲉ ⲙ̀ⲡⲉⲥϯⲧⲟⲧⲉ ⲛⲁϥ ⲁϥϣⲉ ⲛⲁϥ ⲉ̀ⲫⲙⲁ ⲛ̀ⲟⲩⲁⲭⲱ ⲁϥϯϩⲟ ⲉ̀ⲣⲟϥ ⲉϥϫⲱ ⲙ̀ⲙⲟⲥ ϫⲉ ϯⲙⲉⲓ ⲛ̀ⲟⲩⲥϩⲓⲙⲓ ⲟⲩⲟϩ ⲉϯ(2) ⲛ̀ⲧⲟⲧⲥ ⲙⲏ ⲁⲛ ⲓⲉ ⲟⲩⲧⲉ ⲙ̀ⲭⲟⲛⲥ ⲛⲁⲣⲉⲥⲙⲉⲛⲣⲓⲧ ⲓⲉ ⲛⲁⲣⲉ ⲟⲩⲛⲟⲩϯ ϣⲱⲡ ⲟⲩⲧⲱⲥ ⲛⲉⲙ ⲛⲉⲥϩⲁⲓ ⲛ̀ⲧⲉϥϩⲓⲧⲥ ⲉ̀ⲃⲟⲗ ⲛ̀ⲧⲁⲟⲗⲁⲥ ⲙⲏ ⲉⲧⲉϩⲙⲓ. ⲉⲧⲁ ⲡⲁⲓⲭⲱ ⲙ̀ⲣⲉⲙⲛ̀ⲭⲏⲙⲓ ⲟⲓ ⲛ̀ⲟⲩⲙⲏϣ ⲙ̀ⲛⲟⲩⲃ ⲛ̀ⲧⲟⲧϥ ⲁϥⲉⲣϩⲱⲃ ⲉϯⲧⲉⲭⲛⲏ (3) ⲉⲧϩⲱⲟⲩ ⲛ̀ⲧⲉ ϯⲙⲉⲧⲣⲉϥⲉⲣϩⲓⲕ ⲁϥⲑⲁⲙⲓⲟ ⲛ̀ⲟⲩϩⲗⲟⲗ ⲉⲛⲃⲁⲗ ⲛ̀ⲧⲉ ⲡⲓⲣⲱⲙⲓ ⲉⲣⲟⲩⲛⲁⲩ ⲉ̀ⲣⲟⲥ ⲙ̀ⲫⲣⲏϯ ⲛ̀ⲟⲩϩⲑⲟⲣ. [135 V°] ⲙ̀ⲙⲟⲛ ϣϫⲟⲙ ⲛ̀ⲧⲉ ⲟⲩⲣⲱⲙⲓ ϣⲉⲃⲓⲉ ⲙ̀ⲡⲥⲱⲛⲧ ⲛ̀ⲧⲉ ⲫϯ (*152 V°*) ⲉⲃⲏⲗ ⲉ̀ⲫϯ ⲙ̀ⲙⲁⲩⲁⲧϥ ⲫϯ ⲉⲧⲁϥⲥⲟⲛⲧⲟⲩ ⲛ̀ⲑⲟϥ ⲉⲧⲉ ⲟⲩⲟⲛ ϣϫⲟⲙ ⲙ̀ⲙⲟϥ ⲉϣⲉⲃⲓⲉ ϯⲫⲩⲥⲓⲥ ⲛ̀ⲧⲉ ⲛⲉϥⲥⲱⲛⲧ ⲙ̀ⲫⲣⲏϯ ⲉⲧⲉϩⲛⲁϥ. ⲡⲉⲥⲣⲱⲙⲓ ⲇⲉ ⲁϥⲉⲣ ⲟⲩⲙⲏϣ ⲛ̀ⲉϩⲟⲟⲩ ⲉⲣⲉ ⲛⲉϥϩⲃⲱⲥ ⲫⲏϧ ⲉϥⲉⲣϩⲏⲃⲓ ⲉⲧⲉϥⲥϩⲓⲙⲓ

(1) On a ordinairement ⲣⲉⲙϩⲉ au féminin; ⲣⲉⲙϩⲓ est une forme substantive. Cf. Galates, IV, 22.

(2) Ms. ⲉⲓⲧ.

(3) Ms. ⲉⲧⲧⲧⲉⲭⲛⲏ.

ⲉϥⲛⲁⲩ ⲉⲣⲟⲥ ⲉⲥⲟⲓ ⲛ̀ϩⲟⲟⲣⲓ ⲟⲩⲟϩ. ⲁⲥⲉⲣ ⲟⲩⲛⲏϣ ⲛ̀ⲉϩⲟⲟⲩ ⲛ̀ⲥⲟⲩⲉⲛ (1) ϩⲁⲓ ⲁⲛ ⲁϥϣⲁⲛϯ ⲙ̀ⲡⲓϣⲗⲟⲗ ⲛⲉⲙ ⲛⲁⲥ ⲙ̀ⲡⲁⲥⲟⲩⲟⲛϥ ⲁϥϣⲁⲛϯ ⲛ̀ⲟⲩⲱⲓⲕ ⲛⲁⲥ ⲙ̀ⲡⲁⲥⲟⲩⲟⲛϥ ⲛⲁϥⲧⲟⲛⲧ ⲇⲉ ⲡⲉ ⲛ̀ϫⲉ ⲡⲓⲣⲱⲙⲓ ⲉϥϫⲱ ⲙ̀ⲙⲟⲥ ϫⲉ ⲡⲱⲥ ⲁ ⲧⲁⲥϩⲓⲙⲓ ϣⲱⲡⲓ ⲛ̀ϩⲟⲟⲣⲓ ⲉⲥⲭⲏ ϩⲓϫⲉⲛ ⲡⲁⲙⲁⲛ̀ⲉⲛⲕⲟⲧ ⲟⲩⲟϩ ⲛⲁϥⲥⲁϫⲓ ⲛⲉⲙⲁⲥ ⲡⲉ ⲉϥⲣⲓⲙⲓ ⲟⲩⲟϩ ⲛⲁⲥⲉⲣⲟⲩⲱ ⲛⲁϥ ⲁⲛ ⲡⲉ. ⲁϥϩⲱⲗ ⲁϥϯϩⲟ ⲉⲛⲓⲡⲣⲉⲥⲃⲩⲧⲉⲣⲟⲥ ⲛ̀ⲧⲉ ϯⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ ⲉϥϫⲱ ⲙ̀ⲙⲟⲥ ϫⲉ ⲁⲙⲱⲓⲛⲓ ⲉ̀ϧⲟⲩⲛ ⲉⲡⲁⲏⲓ ⲟⲩⲟϩ ⲁⲛⲁⲩ ⲉⲛⲓϧⲓⲥⲓ ⲉⲧⲁϥⲧⲁϩⲟⲓ ⲉⲧⲁⲩϣⲉ ⲇⲉ ⲉ̀ϧⲟⲩⲛ ⲉⲡⲏⲓ ⲁⲩⲛⲁⲩ ⲉⲣⲟⲥ ⲙ̀ⲡⲟⲩⲉⲙⲓ ϫⲉ ⲡⲓϩⲱⲃ ⲟⲩ ⲡⲉ. ⲉⲧⲁⲥⲓ ⲇⲉ ⲉⲛⲉⲥϣⲟⲛⲧ ⲉⲥⲟⲓ ⲛ̀ⲁⲟⲟⲩⲱⲛ ϫⲉ ⲁⲩⲟⲓ ⲡⲱⲥ ⲛ̀ϯϧⲣⲉ ⲃϯ ⲡⲱⲓⲕ ⲛⲉⲙ ⲡⲉⲙⲓ ⲡⲉϫⲁϥ ϫⲉ ⲉϣⲱⲛ ⲁⲓϣⲁⲛϫⲁⲥ ⲉⲛⲁⲛⲟⲩ ⲛ̀ⲁⲟⲟⲩⲱⲛ [136 R°] ϯⲛⲁⲧⲱⲛⲧ ⲛ̀ⲧⲁⲟⲗⲥ ⲉⲫⲙⲁ ⲛ̀ⲁⲃⲃⲁ ⲙⲁⲕⲁⲣⲓ ⲡⲓⲣⲱⲙⲓ ⲛ̀ⲧⲉ ⲫϯ ⲛ̀ⲧⲉϥⲛⲁⲩ ⲉⲣⲟⲥ ⲟⲩⲟϩ ⲛ̀ⲧⲉϥⲉⲙⲓ ϫⲉ ⲡⲁⲓϩⲱⲃ ⲟⲩ ⲡⲉ ⲫⲁⲓ ⲇⲉ ⲁϥϣⲱⲡⲓ ϩⲓⲛⲁ ⲛ̀ⲧⲉⲥⲟⲩⲱⲛϩ ⲉⲃⲟⲗ ⲛ̀ϫⲉ ϯϫⲟⲙ ⲫϯ ⲫⲏ ⲉⲧⲁϥϣⲱⲡⲓ ⲛⲉⲙ ⲡⲓⲛⲓϣϯ ⲁⲃⲃⲁ ⲙⲁⲕⲁⲣⲓ.

(*153 R°*) ⲟⲩⲟϩ ⲁϥⲧⲱⲛϥ ⲛ̀ϫⲉ ⲡⲉⲥⲣⲱⲙⲓ ⲁϥϯ ⲛⲟⲩⲙ̀ⲧⲁⲧ (2) ⲉⲣⲟⲥ ⲙ̀ⲫⲣⲏϯ ⲛ̀ⲟⲩϩⲟⲟⲣⲓ ⲟⲩⲟϩ ⲁϥⲥⲱⲕ ϧⲁϫⲱⲥ ⲉⲛϣⲁϥⲉ ⲁϥⲉⲛⲥ ⲉⲫⲙⲁ ⲛ̀ⲁⲃⲃⲁ ⲙⲁⲕⲁⲣⲓ. ⲉⲧⲁϥϧⲱⲛⲧ ⲇⲉ ⲉⲡⲓⲙⲁ ⲛⲁⲩⲟϩⲓ ⲉⲣⲁⲧⲟⲩ ⲡⲉ ⲛ̀ϫⲉ ⲛⲓⲥⲛⲏⲟⲩ ⲥⲁⲃⲟⲗ ⲛ̀ϯⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ ⲛ̀ⲧⲉ ⲁⲃⲃⲁ ⲙⲁⲕⲁⲣⲓ ⲁ ⲛⲓⲥⲛⲏⲟⲩ ⲇⲉ ⲉⲣϧⲉⲙ (3) ⲛⲉⲙ ⲡⲓⲣⲱⲙⲓ ⲉⲩϫⲱ ⲙ̀ⲙⲟⲥ ϫⲉ ⲡⲱⲥ ⲁⲕⲉⲣⲧⲟⲗⲙⲁⲛ ⲉⲛⲓ ⲛ̀ⲧⲁⲓϩⲟⲟⲣⲓ ⲛ̀ⲥϩⲓⲙⲓ ⲉⲛϣⲱⲓ ⲉⲛⲁⲓⲧⲱⲟⲩ ⲁⲕⲉⲣ ⲟⲩⲛⲓϣϯ ⲛ̀ⲛⲟⲃⲓ ⲉⲛⲁϣⲱ ⲉⲑⲃⲉⲟⲩ ⲁⲕⲉⲛ ⲧⲁⲓϩⲟⲟⲣⲓ ⲛ̀ⲥϩⲓⲙⲓ ⲉⲙ̀ⲛⲁⲓ ⲛⲉⲙⲁⲕ ⲣⲱ. ⲡⲉϫⲁϥ ⲛⲱⲟⲩ ϫⲉ ⲉⲧⲁⲓⲉⲛⲥ ϩⲁ ⲡⲓⲁⲅⲓⲟⲥ ⲉⲑⲣⲟⲩⲛⲁⲓ ⲛⲁⲥ ⲡⲉϫⲱⲟⲩ ⲛⲁϥ ϫⲉ ⲁϩⲟⲥ ⲅⲁⲣ ⲡⲉϫⲁϥ ⲛⲱⲟⲩ ϫⲉ ⲡⲉ ⲧⲁⲥϩⲓⲙⲓ ⲧⲉ ⲧⲁⲓ ⲟⲩⲟϩ ⲛ̀ϯⲉⲙⲓ ⲁⲛ ϫⲉ ⲡⲱⲥ ⲁⲥⲉⲣ ϩⲟⲟⲣⲓ ⲓⲥ ⲅ̅ ⲅⲁⲣ ⲛ̀ⲉϩⲟⲟⲩ ⲙ̀ⲡⲉⲥⲟⲩⲉⲛ (1) ϩⲁⲓ. ⲟⲩⲟϩ ⲁⲩϣⲉ ⲛⲱⲟⲩ ⲁⲩⲧⲁⲙⲉ [136 V°] ⲡⲓϧⲉⲗⲗⲟ

(1) Ms. ⲛ̀ⲥⲟⲩⲟⲛ.
(2) Ce mot n'a été signalé jusqu'ici que dans les scalae de Kircher.
(3) Le sens de ce verbe relevé seulement chez Kircher est confirmé par le passage parallèle de ce récit dans le ms. 59 fol. 132 v. où nous avons ⲁⲩⲉⲛⲗⲁϧ. Cf. Z. A. XIV, 1876, p. 17.

(1) Ms. ⲙ̀ⲡⲉⲥⲟⲩⲟⲛ.

ⲉⲩϫⲱ ⲙ̀ⲙⲟⲥ ϫⲉ ⲟⲩⲟⲛ ⲟⲩⲣⲱⲙⲓ ⲥⲁⲃⲟⲗ ⲧⲏ (1) ⲉϥⲁⲙⲟⲛⲓ ⲛ̀ⲟⲩϩⲟⲟⲣⲓ ⲉϥϫⲱ ⲙ̀ⲙⲟⲥ ϫⲉ ⲧⲁⲥϩⲓⲙⲓ ⲧⲉ ⲟⲩⲟϩ ⲛ̀ϯⲉⲙⲓ ⲁⲛ ϫⲉ ⲡⲱⲥ ⲁⲥⲉⲣ ϩⲟⲟⲣⲓ ϧⲉⲛ ⲟⲩⲙⲉⲧⲁϫⲱ. ⲁϣ ⲁ ⲫϯ ⲕⲏⲛ ⲉⲧⲁⲙⲉ ⲁⲃⲃⲁ ⲙⲁⲕⲁⲣⲓ ⲉⲑⲃⲏⲧⲥ ⲁⲩϫⲉⲙϥ ⲅⲁⲣ ⲉϥⲧⲱⲃϩ ⲉⲑⲃⲏⲧⲥ ⲁϥⲟⲩⲱⲛ ⲇⲉ ⲙ̀ⲡⲓⲣⲟ ⲛ̀ϫⲉ ⲡⲓⲁⲅⲓⲟⲥ ⲁⲃⲃⲁ ⲙⲁⲕⲁⲣⲓ ⲁϥⲓ ⲉⲃⲟⲗ ⲁϥⲛⲁⲩ ⲉⲣⲟⲥ ⲡⲉϫⲁϥ ⲛ̀ⲛⲉⲥⲛⲏⲟⲩ ϫⲉ ⲛ̀ⲑⲱⲟⲩⲧⲉⲛ ⲉⲧⲟⲓ ⲛ̀ϩⲟⲟ ⲙⲁⲗⲗⲟⲛ ⲛⲏ ⲉⲧⲉ ⲛⲓⲃⲁⲗ ⲛ̀ⲧⲉ ⲛⲓϩⲟⲱⲣ ⲙ̀ⲙⲱⲟⲩ ⲟⲩϩⲟⲟⲣⲓ ⲁⲛ ⲧⲉ ⲑⲁⲓ ⲁⲗⲗⲁ ⲛ̀ⲑⲱⲧⲉⲛ ⲉⲧⲛⲁⲩ ⲉⲣⲟⲥ ⲙ̀ⲫⲣⲏϯ ⲛ̀ⲟⲩϩⲟⲟⲣⲓ (*153 V°*) ⲑⲁⲓ ⲅⲁⲣ ⲟⲩⲥϩⲓⲙⲓ ⲧⲉ ⲟⲩⲟϩ ⲁⲛⲟⲕ ϯⲛⲁⲩ ⲉⲣⲟⲥ. ⲙ̀ⲙⲟⲛ ϣϫⲟⲙ ⲛ̀ⲧⲉ ⲣⲱⲙⲓ ϣⲉⲃⲓⲉ ⲛⲓⲥⲙⲟⲧ ⲛ̀ⲧⲉ ⲫ̅ϯ̅ ⲉⲕⲉⲥⲙⲟⲧ ⲁⲗⲗⲁ ⲟⲩⲁⲗⲟⲗ (2) ⲡⲉ ⲉⲧⲟⲩϯ ⲙ̀ⲙⲟϥ ⲉⲛⲉⲛⲃⲁⲗ ⲛ̀ⲛⲓⲣⲱⲙⲓ ϩⲓⲛⲁ ⲇⲉ ⲛ̀ⲧⲉⲧⲉⲛⲉⲙⲓ ϫⲉ ⲙⲁⲓⲣⲏϯ ⲡⲉ ⲁⲛⲟⲩⲓ ⲛ̀ⲟⲩⲙⲱⲟⲩ ⲛⲏⲓ ⲙ̀ⲡⲁⲓ. ⲉⲧⲁⲩⲉⲛ ⲙ̀ⲡⲓⲙⲱⲟⲩ ⲛⲁϥ ⲁϥⲧⲱⲃϩ ⲛⲉⲙ ⲛⲉⲥⲛⲏⲟⲩ ⲁϥϯ ⲙ̀ⲡⲓⲙⲏⲛⲓ ⲛ̀ⲧⲉ ⲡⲓⲥⲧⲁⲩⲣⲟⲥ ⲉⲣⲟϥ ⲁϥⲥⲙⲟⲩ ⲉⲣⲟϥ ⲁϥϫⲟⲣϥ ⲉϫⲉⲛ ⲧⲉⲥⲁⲫⲉ ⲥⲁⲧⲟⲧϥ ⲁϥⲟⲣⲉⲥⲟⲩⲱⲛϩ ⲉⲃⲟⲗ ⲙ̀ⲫⲣⲏϯ ⲛ̀ⲟⲩⲥϩⲓⲙⲓ ⲉⲥⲥⲁϫⲓ ⲟⲩⲟϩ ⲉⲥ [137 R°] ϣⲉⲛ ϩⲙⲟⲧ ⲛ̀ⲧⲉⲛⲫϯ ⲛⲉⲙ ⲡⲓϧⲉⲗⲗⲟ ⲙ̀ⲡⲉⲙⲑⲟ ⲛ̀ⲟⲩⲟⲛ ⲛⲓⲃⲉⲛ. ⲟⲩⲟϩ ⲁϥⲟⲓ ⲛⲁϥ ⲛ̀ⲟⲩⲱⲓⲕ ⲁϥⲥⲙⲟⲩ ⲉⲣⲟϥ ⲁϥⲧⲏⲓϥ ⲛⲁⲥ ⲁϥⲟⲣⲉⲥⲟⲩⲱⲙ ⲟⲩⲟϩ ⲁⲥϫⲉⲙ ⲛⲟⲙϯ ⲟⲩⲟϩ ⲁ ⲟⲩⲟⲛ ⲛⲓⲃⲉⲛ ⲛⲁⲩ ⲉⲣⲟⲥ ⲉⲁⲥⲉⲣ ⲥϩⲓⲙⲓ.

ⲟⲩⲟϩ ⲁϥϯ ⲉⲛⲧⲟⲗⲏ ⲉⲧⲟⲧⲥ ϫⲉ ⲙ̀ⲡⲉⲣⲟⲩⲉⲛ ⲁϥ ϫⲉ ϩⲓⲛⲁ ⲛ̀ⲧⲉϣⲧⲉⲙ ⲙⲁⲥⲉⲙⲱⲛ ϫⲉⲛ ϯϩⲩⲗⲟⲛⲏ ⲛ̀ⲧⲉ ⲙⲁϥ ⲛ̀ϧⲏⲧ ⲛ̀ⲧⲉϥⲧⲁⲥⲑⲟ ⲉⲣⲟ ⲟⲛ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲓⲧⲉⲛ ϯϩⲩⲗⲟⲛⲏ ⲛⲉⲙ ⲡⲓϧⲙⲟⲙ ⲛⲉⲙ ϯϩⲩⲗⲏ ⲛ̀ⲧⲉ ϯⲥⲁⲣⲝ. ⲟⲩⲟϩ ⲁϥϯ ⲛⲟⲙϯ ⲛⲁⲥ ⲙ̀ⲡⲁⲓⲣⲏϯ ϫⲉ ⲙ̀ⲡⲉⲣϩⲉⲙⲥⲓ ⲥⲁⲃⲟⲗ ⲙ̀ⲡⲓϫⲓⲛⲙⲟⲓ ⲡⲣⲟⲥⲫⲟⲣⲁ ⲛ̀ⲟⲩⲥⲁⲃⲃⲁⲧⲟⲛ ⲛ̀ⲟⲩⲱⲧ ⲉⲛⲉϩ ⲉⲣⲉ ϩⲓⲁ ⲉϯⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ ⲉϥϣⲏⲙ ⲛ̀ϣⲟⲣⲡ ⲛⲉⲙ ⲣⲟⲩϩⲓ ⲙ̀ⲙⲏⲛ ⲉⲧⲁ ⲫⲁⲓ ⲅⲁⲣ ⲧⲁϩⲟ ϫⲉ ⲁⲣⲉⲉⲣ ⲉ̅ ⲛⲉⲃⲗⲟⲙⲁⲥ ⲛ̀ⲁⲧⲟⲩⲭⲣⲓⲁ ⲛ̀ⲧⲉ ⲛⲓⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ ⲛ̀ⲧⲉ ⲡ̅ⲭ̅ⲥ̅. ⲁϥⲭⲁⲥ ⲉⲃⲟⲗ ⲁⲥϣⲉ ⲛⲁⲥ ⲉⲛⲉⲥⲏⲓ ⲛⲉⲙ ⲡⲉⲥⲣⲱⲙⲓ ⲉⲩϣⲉⲛ ϩⲙⲟⲧ ⲛ̀ⲧⲉⲛ ⲫ̅ϯ̅ ⲙ̀ⲡⲓⲃ ⲉⲩⲥⲟⲡ.

(1) ⲧⲏ est ici proprement adverbe.

(2) ⲁⲗⲟⲗ pour ϩⲁⲗⲟⲗ. Cf. Zoega, p. 601, note 26.

Récit sur Hieraca.

ⲉⲑⲃⲉ ⲓⲉⲣⲁⲕⲁ

(*154 R°*) ⲁⲓⲥⲱⲧⲉⲙ ⲟⲛ ⲛ̀ⲧⲉⲛ ϩⲁⲛⲣⲱⲙⲓ ⲉⲩ[137 V°]ⲛ̀ϩⲟⲧ ⲉⲑⲃⲉ ⲡⲁⲓⲕⲟⲩϫⲓ ⲛ̀ϩⲱⲃ ⲛ̀ⲧⲁϥ ⲟⲛ ϫⲉ ⲁϥϣⲱⲡⲓ ϫⲉ ⲛⲉ ⲟⲩⲟⲛ ⲟⲩⲙⲟⲛⲁⲭⲟⲥ ⲛ̀ⲣⲱⲙⲓ ⲡⲉ ⲉϥϣⲟⲡ ϧⲉⲛ ⲡⲓϣⲁϥⲉⲩ ⲛ̀ⲧⲉ ⲃⲟⲩϣⲏⲙ (1) ϯⲃⲁⲕⲓ ⲉϥⲉⲣⲁⲥⲕⲓⲛ ϧⲉⲛ ⲟⲩⲛⲓϣϯ ⲛ̀ⲁⲥⲕⲏⲥⲓⲥ ⲉⲥⲟⲧⲟⲗⲕ ⲉϥϧⲉⲛ ⲟⲩⲛⲓϣϯ ⲛ̀ⲱⲣϥ ⲛ̀ⲧⲉ ⲡⲓϣⲁϥⲉ ⲉⲙⲁϣⲱ ⲛ̀ⲟⲩⲙⲏϣ ⲛ̀ⲣⲟⲙⲡⲓ ⲉϥⲙⲟϣⲓ ϧⲉⲛ ⲟⲩⲭⲓⲛⲱⲛϧ ⲉⲥⲧⲟⲩⲃⲏⲟⲩⲧ ⲟⲩⲟϩ ⲛⲁϥϩⲓⲕⲟⲧ ⲉⲟⲩϧⲉⲗⲗⲟ ⲙ̀ⲙⲟϥ ⲁⲛ ⲡⲉ ϫⲉ ⲛⲉ ⲟⲩⲟⲛ (2) ⲟⲩⲙⲟⲟⲩ ⲉϥϣⲟⲩⲓⲧ ⲛ̀ϧⲏⲧϥ ⲛⲉⲙ ⲟⲩⲟⲓⲥⲓ ⲛ̀ϩⲏⲧ. ⲙⲉⲛⲉⲛⲥⲁ ⲟⲩⲥⲏⲟⲩ ⲇⲉ ⲁ ⲡⲓⲛⲁⲇⲟⲥ ⲉⲧⲉ ⲛ̀ϧⲏⲧϥ ⲥⲟⲣⲙⲉϥ ⲁϥϫⲱⲓⲗⲓ ⲉⲣⲟϥ ⲛ̀ϫⲉ ⲟⲩⲡ̀ⲛ̀ⲁ ⲙ̀ⲡⲗⲁⲛⲟⲥ ⲉⲧⲉ ⲡⲓⲇⲉⲙⲱⲛ ⲙ̀ⲙⲉⲑⲛⲟⲩϫ ⲡⲉ ϩⲱⲥⲇⲉ ⲛ̀ⲧⲉϥⲧⲁⲙⲉ ⲡⲓⲣⲱⲙⲓ ⲉⲟⲩⲙⲏϣ ⲛ̀ϩⲱⲃ ⲉⲩⲛⲁϣⲱⲡⲓ ⲙ̀ⲙⲓⲛⲟⲩ ϫⲉ ⲥⲉⲛⲁϣⲱⲡⲓ ⲟⲩⲟϩ ϣⲁⲩϣⲱⲡⲓ ⲛⲉⲙ ⲉⲑⲃⲉ ⲡⲓⲙⲱⲟⲩ ⲛ̀ⲧⲉ ⲫⲓⲁⲣⲟ ⲛⲉⲙ ⲉⲑⲃⲉ ⲕⲉⲙⲏϣ ⲛ̀ϩⲱⲃ ⲛ̀ⲧⲉ ⲡⲓⲕⲟⲥⲙⲟⲥ ⲉϥⲟⲓ ⲛ̀ⲧⲟⲧⲟⲩ ⲙ̀ⲡⲓⲡ̀ⲛ̀ⲁ ϩⲱⲥⲇⲉ ⲛ̀ⲧⲉϥⲟⲓⲥⲓ ⲛ̀ϩⲏⲧ ⲟⲩⲟϩ ⲛ̀ⲧⲉϥⲉⲣⲭⲁⲕⲓ ϧⲉⲛ ⲛⲉϥⲕⲁⲧⲁ ⲫϯ ⲉⲙⲁϣⲱ.

ⲉⲧⲁ ⲡⲓⲡ̀ⲛ̀ⲁ ⲇⲉ ⲉⲙⲓ ϫⲉ ⲁ ⲡⲉϥϩⲏⲧ [138 R°] ⲱⲟⲧ ⲛⲉⲙⲁϥ ⲛ̀ϣⲟⲣⲡ ⲛⲉⲙ ⲁϥⲥⲟⲣⲙⲉϥ ⲉⲃⲟⲗϧⲉⲛ ⲡⲓⲛⲁϩϯ ⲉⲧⲥⲟⲩⲧⲱⲛ ⲁϥⲟⲗϥ ⲉϧⲟⲩⲛ ⲉϯⲥⲃⲱ ⲛ̀ⲥⲟⲣⲙⲉⲥ ⲛ̀ⲧⲉ ⲡⲓϩⲉⲣⲉⲥⲓⲥ ⲛⲏⲉⲧⲟⲩⲙⲟⲩϯ ⲉⲣⲱⲟⲩ ϫⲉ ⲓⲉⲣⲁⲕⲁ. (*154 V°*) ⲛⲏ ⲉⲧϫⲱ ⲙ̀ⲙⲟⲥ ϫⲉ ⲙ̀ⲡⲉ ⲡⲉⲛⲟ̅ⲥ̅ ⲓⲏ̅ⲥ̅ ⲡⲭ̅ⲥ̅ ⲟⲓ ⲥⲁⲣⲝ ⲛ̀ⲣⲱⲙⲓ ⲁⲗⲗⲁ ⲟⲩⲥⲁⲣⲝ ⲛ̀ⲧⲉ ⲧⲫⲉ ⲁϥⲉⲛⲥ ⲉϥⲛⲏⲟⲩ. ⲛⲏ ⲉⲧϫⲱ ⲙ̀ⲙⲟⲥ ϫⲉ ⲙ̀ⲙⲟⲛ ⲁⲛⲁⲥⲧⲁⲥⲓⲥ ⲛ̀ⲧⲉ ⲧⲥⲁⲣⲝ ⲛ̀ⲧⲉ ⲡⲓⲣⲱⲙⲓ. ⲛⲏ ⲉⲧϫⲱ ⲙ̀ⲙⲟⲥ ϫⲉ ⲟⲛ ⲅ̅ ⲛ̀ⲁⲣⲭⲏ ϣⲟⲡ ⲫϯ ⲛⲉⲙ ϯϩⲩⲗⲏ ⲛⲉⲙ ϯⲕⲁⲕⲓⲁ ⲟⲩⲟϩ ⲉⲃⲟⲗϧⲉⲛ ⲛⲁⲓ ⲥⲉⲉⲣⲧⲟⲗⲙⲁⲛ ⲉⲩϫⲱ ⲙ̀ⲙⲟⲥ ϧⲉⲛ ⲟⲩⲧⲁϫⲣⲟ ϫⲉ ⲙ̀ⲡⲉ ⲡⲓⲗⲟⲅⲟⲥ ⲙ̀ⲛⲟⲩϯ ⲉϧⲣⲏⲓ ⲉϯⲙⲉⲧⲣⲱⲙⲓ ⲟⲩⲇⲉ ⲙ̀ⲡⲉϥⲉⲣⲣⲱⲙⲓ ⲉϥϫⲏⲕ ⲉⲃⲟⲗ ϧⲉⲛ ϩⲱⲃ ⲛⲓⲃⲉⲛ ⲛ̀ⲧⲉ ⲡⲓⲣⲱⲙⲓ ⲭⲱⲣⲓⲥ ⲫⲛⲟⲃⲓ ⲙ̀ⲙⲁⲩⲁⲧϥ. ⲛⲏ ⲉⲧϫⲱ ⲙ̀ⲙⲟⲥ ϫⲉ ⲙ̀ⲡⲉϥⲉⲣⲉ-

(1) Ce nom se trouve constamment écrit ⲟⲩϣⲏⲙ dans le ms. 61. Il s'agit de la ville du Fayoum. Le grec porte περὶ τὸν Ἀρσενοΐτην. Cf. Amélineau, *Géographie de l'Égypte*, p. 636.

(2) Ms. — ⲛⲉ.

ⲧⲓⲟⲥ ⲉⲛ ⲉⲛⲧⲏⲣϥ ⲛ̀ϫⲉ ⲡⲓⲗⲟⲅⲟⲥ ⲙ̀ⲫⲛⲟⲩϯ. ⲡⲏ ⲉⲧϫⲱ ⲙ̀ⲙⲟⲥ ϧⲉⲛ ⲟⲛ ⲉⲧⲥⲟⲱⲟⲩ ⲙ̀ⲡⲣⲟⲩϩⲉⲣⲉⲥⲓⲥ ⲁ ⲣⲱⲙⲓ ⲛⲓⲃⲉⲛ ϫⲓⲛ ⲙⲱⲟⲩ ⲛ̀ϯⲕⲁⲕⲓⲁ ⲛⲉⲙ ⲙ̀ⲙⲉⲩⲓ ⲛⲉⲙ ϯϫⲓⲛⲉⲣϩⲱⲃ ⲛ̀ⲧⲉⲃⲓⲛ.

ϩⲓⲛⲁ ⲇⲉ ⲛ̀ⲧⲁϣⲧⲉⲙϩⲱⲗ ⲉⲃⲟⲗ ϧⲉⲛ ⲟⲩⲙⲏϣ ⲛ̀ⲥⲁϫⲓ ⲛ̀ⲧⲉ ⲧⲁⲓϩⲉⲣⲉⲥⲓⲥ [138 V°] ⲁⲡⲁⲝ ⲁⲡⲗⲱⲥ ⲁ ⲡⲓⲣⲱⲙⲓ ⲉⲧⲉⲙ̀ⲙⲁⲩ ⲥⲱⲣⲉⲙ ⲛ̀ⲟⲩⲙⲏϣ ⲙ̀ⲯⲩⲭⲏ ⲟⲩⲟϩ ⲁϥⲥⲱⲣⲉⲙ ⲛⲁⲩ ⲉ̅ ⲛ̀ϣⲉ ⲙ̀ⲯⲩⲭⲏ ⲣⲱⲙⲓ ⲛⲉⲙ ⲥϩⲓⲙⲓ. ⲕⲉ ⲅⲁⲣ ⲛⲁϥϩⲓⲟⲩⲓ ⲙ̀ⲡⲓⲅⲁⲛⲟⲥ ⲉⲃⲟⲗ ⲉϥϫⲱ ⲙ̀ⲙⲟⲥ ϫⲉ ⲙ̀ⲙⲟⲛ ⲣⲱⲙⲓ ⲉϥⲟⲛϧ ⲉⲥϩⲓⲙⲓ ⲛⲁϩⲱⲗ ⲉϧⲟⲩⲛ ⲉϯⲙⲉⲧⲟⲩⲣⲟ ⲛ̀ⲧⲉ ⲫ̅ϯ̅ ϩⲱⲥⲇⲉ ⲛ̀ⲧⲉϥⲟⲣⲉ ⲟⲩⲙⲏϣ ⲙ̀ⲣⲱⲙⲓ ⲭⲁ ⲛⲟⲩⲥϩⲓⲙⲓ ⲛ̀ⲥⲱⲟⲩ (*155 R°*) ⲟⲩⲟϩ ⲛ̀ⲧⲉ ⲟⲩⲙⲏϣ ⲛ̀ⲥϩⲓⲙⲓ ⲭⲱ ⲙ̀ⲡⲟⲩϩⲁⲓ ⲛ̀ⲥⲱⲟⲩ. ⲕⲉ ⲅⲁⲣ ⲛⲁⲩⲛⲁϩϯ ⲉⲣⲟϥ ⲡⲉ ⲉⲑⲃⲉ ⲡⲧⲁⲙⲟ ⲉⲧⲉ ⲙ̀ⲡⲓⲙ̀ⲡϣⲁ ϯ ⲙ̀ⲙⲟⲟⲩ ⲉⲧⲟⲧϥ ⲉϥⲧⲁⲙⲟ ⲛ̀ϩⲁⲛⲣⲱⲙⲓ ⲉϩⲁⲛϩⲱⲃ ⲙ̀ⲡⲁⲧⲟⲩϣⲱⲡⲓ ⲟⲩⲟϩ ϣⲁⲩϣⲱⲡⲓ ⲁⲡⲗⲱⲥ ⲁϥⲁⲙⲁϩⲓ ϧⲉⲛ ⲡⲁⲓ ϩⲃⲏⲟⲩⲓ. ⲕⲉ ⲅⲁⲣ ⲁⲣⲉϣⲁⲛ ϩⲱⲃ ⲛⲓⲃⲉⲛ ⲛ̀ⲧⲉ ⲡⲓⲣⲱⲙⲓ ⲧⲁⲕⲟ ⲛⲉϣⲁϥϫⲟⲥ ⲙ̀ⲙⲟⲟⲩ ϫⲉ ϩⲱⲗ ⲉϧⲟⲩⲛ ⲉⲁϣ ⲙ̀ⲙⲁ ⲟⲩⲟϩ ⲧⲉⲧⲉⲛⲛⲁϫⲉⲙⲟⲩ ϣⲁⲩϩⲱⲗ ⲟⲩⲟϩ ϣⲁⲩϫⲉⲙⲟⲩ ⲙ̀ⲙⲁⲩ. ϣⲁϥⲧⲁⲙⲱⲟⲩ ⲇⲉ ⲟⲛ ϫⲉ ⲟⲩⲟⲛ ⲟⲩⲡⲟⲗⲉⲙⲟⲥ ⲛⲁϣⲱⲡⲓ ⲙ̀ⲡⲟⲛⲁⲩ ⲛ̀ⲧⲉ ⲟⲩⲏⲣ ⲙ̀ⲣⲱⲙⲓ ⲙⲟⲩ ⲟⲩⲟϩ ϣⲁⲥϣⲱⲡⲓ ⲙ̀ⲡⲁⲓⲣⲏϯ. ⲟⲩⲟϩ ⲡⲁⲗⲓⲛ ⲇⲉ ⲟⲛ ϣⲁϥϩⲓⲟⲩⲓ ⲛ̀ϩⲁⲛⲕⲉⲗⲉⲙⲱⲛ ⲉⲃⲟⲗ ϧⲉⲛ ⲡⲓⲣⲱⲙⲓ ⲉⲁϥϫⲱⲕ ⲉϫⲱϥ ⲛ̀ϫⲉ ⲡⲥⲁϫⲓ ⲙ̀ⲡⲟ̅ⲥ̅ ⲫⲏ ⲉⲧϧⲉⲛ ⲡⲓⲉⲩⲁⲅⲅⲉⲗⲓⲟⲛ [139 R°] ϫⲉ ⲉⲩⲉϯ ⲛ̀ϩⲁⲛⲙⲏⲓⲛⲓ ⲛⲉⲙ ϩⲁⲛϣⲫⲏⲣⲓ ϩⲱⲥⲇⲉ ⲁⲩϣⲁⲛϣϫⲉⲙϫⲟⲙ ⲛ̀ⲥⲉⲥⲱⲣⲉⲙ ⲙ̀ⲡⲓⲕⲉⲥⲱⲧⲡ (1). ⲕⲉ ⲅⲁⲣ ⲟⲩⲡ̅ⲛ̅ⲁ̅ ⲛ̀ⲁⲣⲭⲟⲛⲧⲓⲕⲟⲛ ⲉⲛⲁϥϣⲟⲡ ⲛ̀ϧⲏⲧϥ ⲉⲑⲃⲉ ⲫⲁⲓ ϣⲁⲣⲉ ⲡⲓⲇⲉⲙⲱⲛ ⲥⲱⲧⲉⲙ ⲛⲁϥ ⲕⲉ ⲅⲁⲣ ⲛⲓⲇⲉⲙⲱⲛ ⲥⲉϯⲙⲁϯ ⲛⲉⲙ ⲛⲟⲩⲉⲣⲏⲟⲩ ϧⲉⲛ ⲡⲁⲓϩⲱⲃ ⲉⲟⲣⲉϥⲉⲣⲙ̀ⲫⲣⲏϯ ϫⲉ ϥϩⲓⲟⲩⲓ ⲙ̀ⲙⲱⲟⲩ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲓⲛⲁ ⲛ̀ⲧⲟⲩⲥⲟⲕϥ ⲉⲟⲩⲙⲱⲟⲩ ⲉϥϣⲟⲩⲓⲧ ⲛⲉⲙ ⲟⲩⲟⲓⲥⲓ ⲛ̀ϩⲏⲧ ⲉⲃⲟⲗ ⲧⲏ ⲉⲃⲟⲗ ⲧⲁⲓ ϩⲓⲛⲁ ⲛ̀ⲧⲉ ϩⲁⲛⲕⲉⲙⲏϣ ⲙ̀ⲯⲩⲭⲏ ⲧⲁⲕⲟ ⲛⲉⲙⲁϥ.

(*155 V°*) ⲡⲓⲉⲡⲓⲥⲕⲟⲡⲟⲥ ⲟⲩⲛ ⲛ̀ⲧⲉ ⲃⲟⲩϣⲓⲙ ⲛⲉⲙ ⲡⲉϥⲕⲗⲏⲣⲟⲥ ⲁⲩⲓ ϩⲁ ⲁⲃⲃⲁ ⲙⲁⲕⲁⲣⲓ ⲡⲓⲣⲱⲙⲓ ⲛ̀ⲧⲉ ⲫ̅ϯ̅ ⲁⲩϯϩⲟ ⲉⲣⲟϥ ϫⲉ ⲉⲑⲃⲉ ⲫ̅ϯ̅ ⲁⲣⲓⲃⲟⲏⲑⲓⲛ ⲉⲣⲟⲛ ⲟⲓⲧⲕ ⲟⲩⲛ ⲛ̀ⲭⲟⲏⲥ ⲟⲩⲟϩ ⲛⲁϧⲓⲥⲓ ⲡⲁⲕ ⲁⲛⲟⲩ ϣⲁ ⲡⲉϥⲙⲁ ϩⲓⲛⲁ ⲛ̀ⲧⲉⲕⲛⲁⲩ ϫⲉ ⲟⲩ ⲡⲉ ⲉⲧⲉⲣϣⲁⲩ ⲛⲁϥ. ⲉϣⲱⲡ ⲅⲁⲣ ⲁⲕϣⲧⲉⲙⲧⲟⲩⲃⲟ ⲙ̀ⲡⲉⲛⲟⲟϣ

(1) Matthieu, xxiv, 24.

ⲉⲃⲟⲗ ϩⲁ ⲧⲁⲡⲗⲁⲛⲏ ⲉⲕⲟⲛϧ ϫⲏⲛ ⲧⲏⲣϥ ⲡⲁⲛⲟϣⲡ ⲛ̀ⲥⲱϥ ϧⲉⲛ ⲟⲩⲙ̀ⲧⲟⲛ ϫⲉ ⲟⲩⲛ ⲅⲁⲣ ⲥⲉⲥⲟⲣⲉⲙ ϧⲉⲛ ⲡⲓⲭⲏⲛⲓⲁⲩ ⲛ̀ⲧⲉ ⲡⲉϥⲙⲏⲛⲓ ⲛⲉⲙ ⲡⲉϥϩⲃⲏⲟⲩⲓ.

ⲡⲉϫⲉ ⲁⲃⲃⲁ ⲙⲁⲕⲁⲣⲓ ⲙ̀ⲡⲓⲉⲡⲓⲥⲕⲟⲡⲟⲥ (1) ϫⲉ ⲓⲥ ϩⲏⲡⲡⲉ ⲁⲛ ⲛⲉⲛⲥⲱⲧⲉⲙ ⲕⲉⲛ ϫⲉ ⲁⲛⲟⲕ ⲟⲩⲓⲇⲓⲱⲧⲏⲥ ⲟⲩⲟϩ ϯⲉⲙ ⲁⲛ ϫⲉ ⲟⲩ ⲡⲉ ϯⲛⲁϫⲟϥ ⲛⲁϥ. ⲟⲩ ⲅⲁⲣ ⲡⲉ ⲉⲧⲉⲕⲟⲩⲁϣϥ ⲛ̀ⲧⲁϫⲟϥ ⲛⲁϥ. [139 V°] ⲡⲓⲉⲡⲓⲥⲕⲟⲡⲟⲥ ⲇⲉ ⲛⲁϥϯϩⲟ ⲉⲣⲟϥ ⲡⲉ ⲉⲛⲁϣⲱ ⲉϥϫⲱ ⲙ̀ⲙⲟⲥ ϫⲉ ϯⲛⲁϩϯ ϫⲉ ⲉϣⲱⲡ ⲁⲕϣⲁⲛ ⲡⲉⲛⲁⲛ ⲫ̄ϯ̄ ⲛⲁϯ ⲛ̀ⲟⲩϩⲓⲣⲏⲛⲏ ⲛ̀ⲧⲉϥⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ. ϩⲏⲡⲡⲉ ⲅⲁⲣ ⲓⲥ ⲟⲩⲙⲏϣ ⲛ̀ⲥⲟⲡ ⲁⲓⲥⲉⲃⲧⲱⲧ ⲉⲓ ϩⲁⲣⲟⲕ ⲉⲑⲃⲉ ⲛⲁⲓϩⲱⲃ ⲁⲛⲁⲛⲁⲕⲁⲓⲣⲟⲥ ϣⲁϣⲧ ⲉⲩϫⲱ ⲙ̀ⲙⲟⲥ ϫⲉ ⲡⲓⲕⲟⲥⲙⲟⲥ ⲙ̀ⲡⲣⲱⲙⲓ ⲡⲁⲥⲟⲃⲓ ⲙ̀ⲙⲟⲕ ϯⲛⲟⲩ ϫⲉ ⲙ̀ⲡⲓϣⲛⲁⲩⲉⲛⲧⲁⲕⲟ ⲛ̀ⲧⲉ ⲡⲓⲗⲁⲟⲥ ⲟⲩⲟϩ ⲉⲓⲉⲣϩⲟϯ ϧⲁ ⲧϩⲏ ⲙ̀ⲡⲓⲕⲩⲛⲁⲛⲟⲥ ⲉⲧϧⲁϫⲱⲓ ⲉⲣⲉ ⲫ̄ϯ̄ ϫⲱ ⲙ̀ⲙⲟⲥ ϫⲉ ϯⲛⲁⲕⲱϯ ⲛ̀ⲥⲁ ⲡⲟⲩⲥⲛⲟϥ ⲉⲃⲟⲗϧⲉⲛ ⲛⲉⲧⲉⲛϫⲓϫ ⲁⲛ ϫⲉ ⲁ ⲫ̄ϯ̄ ⲟⲩⲟⲣⲡⲧ ϩⲁⲣⲟⲕ (2).

ⲟⲩⲟϩ ⲥⲁⲧⲟⲧϥ ⲁ ⲡⲓϧⲉⲗⲗⲟ ⲧⲱⲛϥ *(156 R°)* ⲁϥⲙⲟϣⲓ ⲛ̀ⲥⲱⲟⲩ (3) ⲟⲩⲟϩ ⲁⲩⲟϩⲓ ⲉⲣⲁⲧⲟⲩ ⲥⲁⲃⲟⲗ ⲙ̀ⲡⲓⲙⲁⲛ̀ϣⲱⲡⲓ ⲛ̀ⲧⲉ ⲡⲓϧⲉⲗⲗⲟ ⲉⲧⲉⲙⲙⲁⲩ. ⲉⲧⲁ ⲡⲓϧⲉⲗⲗⲟ ⲛⲁⲩ ⲉⲣⲟϥ ϩⲓⲫⲟⲩⲉⲓ ⲡⲉϫⲁϥ ⲙ̀ⲡⲓⲉⲡⲓⲥⲕⲟⲡⲟⲥ ϫⲉ ⲟⲩⲙⲁ ⲛ̀ⲁⲣⲭⲟⲛⲧⲓⲕⲟⲛ ⲉⲧⲉⲣϩⲱⲃ ϧⲉⲛ ⲫⲁⲓ ϩⲓⲛⲁ ⲛ̀ⲧⲉⲕⲉⲙ ϫⲉ ⲛⲁⲓϩⲱⲃ ⲫⲁⲓ ⲁⲛ ⲡⲉ ⲟⲩⲇⲉ ⲅⲁⲣ ⲁⲛⲟⲕ ⲙ̀ⲡⲉⲣⲡⲟⲗⲉⲙⲟⲥ ⲟⲩⲃⲉ ⲡⲓⲙⲁϣϯ ⲙ̀ⲡⲓⲙⲁ ⲙ̀ⲡⲁⲓⲣⲏϯ ⲉⲛⲉϩ. ⲛⲉⲛⲓⲟϯ ⲅⲁⲣ ⲁⲩⲧⲁⲙⲟⲛ ϫⲉ ⲟⲩⲟⲛ ⲧⲁⲅⲙⲁ ⲃ̄ ⲛ̀ⲧⲉ ⲡⲓⲗⲉⲙⲱⲛ ⲟⲩⲟⲛ [140 R°] ⲟⲩⲁⲓ ⲅⲁⲣ ϧⲉⲛ ⲛⲓⲧⲁⲅⲙⲁ ⲉϥϫⲉϣ ϩⲩⲗⲟⲙⲓ ⲉϧⲟⲩⲛ ⲉⲡⲥⲱⲙⲁ ⲛ̀ⲧⲉ ⲡⲓⲣⲱⲙⲓ ⲟⲩⲟⲛ ⲕⲉ ⲟⲩⲁⲓ ⲛ̀ⲧⲁⲅⲙⲁ ⲉϥϫⲉϣ ⲥⲟⲣⲙⲉⲥ ⲉϧⲟⲩⲛ ⲉϯⲯⲩⲭⲏ. ⲛⲁⲓ ⲛⲁϩ ⲃ

(1) Ms. ⲡⲓⲉⲡⲓⲥⲕⲟⲡⲟⲥ.

(2) Ézéchiel, III, 20.

(3) Le manuscrit 59, fol. 121 R°, porte la leçon suivante : ⲁϥⲙⲟϣⲓ ⲛ̀ϫⲉ ⲡⲓⲁⲅⲓⲟⲥ ⲉϥⲣⲁϣⲓ ⲟⲩⲟϩ ⲉⲧⲁϥⲫⲟϩ ⲉⲫⲙⲁⲛ̀ϣⲱⲡⲓ ⲙ̀ⲡⲓⲫⲗⲁⲛⲟⲥ ⲉⲧⲉⲙⲙⲁⲩ ⲟⲩⲟϩ ⲁϥⲟϩⲓ ⲉⲣⲁⲧϥ ⲥⲁⲃⲟⲗ ⲟⲩⲟϩ ⲛⲁϥⲟⲣⲟⲩⲛⲟⲩϯ ⲉⲣⲟϥ ⲥⲁⲃⲟⲗ ⲉⲟⲣⲟⲩⲥⲁϫⲓ ⲛⲉⲙⲁϥ ⲉⲧⲁϥⲓ ⲇⲉ ⲉⲃⲟⲗ ⲉⲧⲁ ⲡⲓϧⲉⲗⲗⲟ ⲙ̀ⲡⲛⲁⲧⲟⲫⲟⲣⲟⲥ ⲛⲁⲩ ⲉⲣⲟϥ ϩⲓⲫⲟⲩⲉⲓ ⲟⲩⲟϩ ⲁϥⲉⲛ ⲉⲙⲡⲉⲧⲁϧⲟⲩⲛ ⲙ̀ⲙⲟϥ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲟⲩⲟϩ ⲡⲉϫⲁϥ ⲙ̀ⲡⲉⲡⲓⲥⲕⲟⲡⲟⲥ ϫⲉ ⲟⲩⲙⲁ ⲛ̀ⲁⲣⲭⲟⲛⲧⲓⲕⲟⲛ...

ⲅⲁⲣ ⲥⲉϧⲟⲥⲓ ⲛ̀ⲟⲩⲣⲟ ⲉⲣⲱⲟⲩ ⲛⲓϩⲟⲩⲁϯ ⲇⲉ ⲛ̀ⲧⲉ ⲛⲓⲥⲱⲙⲁ ⲥⲉⲙⲟⲧⲉⲛ ⲛ̀ⲟⲉⲃⲓⲱⲟⲩ ⲉⲙⲁϣⲱ. ⲛⲁⲓ ⲧⲁⲅⲙⲁ ⲃ̅ ⲁ ⲡ̀ⲥⲁⲧⲁⲛⲁⲥ ⲥⲉⲃⲧⲱⲧⲟⲩ ⲁϥⲟⲩⲱⲣⲡ ⲛ̀ⲧⲁⲓⲁⲅⲅⲉⲗⲓ ⲃ̅ϯ ⲉⲃⲟⲗ ⲁϥϩⲟⲛϩⲉⲛ ⲉⲧⲟⲧⲟⲩ ϩⲓⲛⲁ ⲫⲏ ⲉⲧⲟⲩⲛⲁⲥⲟⲣⲙⲉϥ ⲛ̀ⲧⲉϥⲉⲣϩⲉⲣⲉⲥⲓⲥ ⲟⲩⲟϩ ⲛ̀ⲧⲟⲩⲑⲉⲃⲓⲱⲟⲩ ⲛⲁϥ ϧⲉⲛ ⲟⲩⲫⲁⲛⲧⲁⲥⲓⲁ ϩⲓⲛⲁ ⲛ̀ⲧⲟⲩⲧⲁⲕⲉ ⲟⲩⲙⲏϣ ⲉⲃⲟⲗϩⲓⲧⲟⲧϥ. ⲛⲁⲓ ⲧⲁⲅⲙⲁ ⲟⲩⲛ ⲉⲑⲟⲓ ⲛ̀ϣⲫⲏⲣ ⲉⲡⲓϫⲱϫ ⲛ̀ⲧⲉ ⲛⲓⲡⲗⲁⲛⲟⲥ ⲛ̀ϩⲉⲣⲉⲥⲓⲥ ⲛⲉⲙ ⲡⲓⲁⲭⲱ ⲙ̀ⲡⲗⲁⲅⲟⲥ ⲛ̀ⲣⲉϥⲉⲣϩⲓⲕ ⲉⲙⲁϣⲱ ⲛⲉⲙ ⲙⲁϣⲉⲃⲉⲛ ⲛⲉⲙ ⲙ̀ϣⲉⲛϩⲏ.

ⲡⲉϫⲉ ⲡⲓⲉⲡⲓⲥⲕⲟⲡⲟⲥ ⲟⲩⲛ ϫⲉ ⲟⲩ ⲡⲉ ⲉⲧⲉⲛⲛⲁⲁⲓϥ ⲟⲩⲛ ⲡⲁⲓⲱⲧ ⲧⲉⲛⲉⲣⲭⲣⲓⲁ ⲛ̀ⲟⲩⲙⲏϣϯ ⲛ̀ⲧⲱⲃϩ ⲉⲃⲟⲗϧⲉⲛ ⲡ̀ϣⲱⲕ ⲙ̀ⲡⲉⲛϩⲏⲧ ⲙ̀ⲙⲟⲛ ⲥⲁϫⲓ ⲅⲁⲣ ⲛⲁϣϫⲉⲙϫⲟⲙ. ⲟⲩⲟϩ ⲁϥⲉⲣⲕⲉ-ⲗⲉⲩⲓⲛ ⲉⲣⲟⲩⲛⲟⲩϯ ⲉⲣⲟϥ ⲉⲃⲟⲗ ⲟⲩⲟϩ ⲉⲧⲁϥⲓ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲁⲣⲱⲟⲩ (*156 V°*) ⲁ ⲡⲓϧⲉⲗⲗⲟ ⲥⲱⲕ [110 V°] ⲉϫⲱϥ ϧⲉⲛ ⲟⲩϫⲱⲕ ⲛⲉⲙ ⲟⲩⲥⲁⲕ ⲛ̀ⲧⲉ ⲟⲩⲙⲉⲧⲣⲉⲙⲣⲁⲩϣ ⲁϥⲉⲣⲁⲥⲡⲁⲍⲉⲥⲑⲉ ⲙ̀ⲙⲟϥ ⲡⲉϫⲁϥ ⲛⲁϥ ϫⲉ ⲥⲟⲃⲉ ⲟⲩ ϣⲁ ⲫⲟⲟⲩ ⲙ̀ⲡⲉⲛⲛⲁⲩ ⲉⲣⲟⲕ ⲟⲩⲟϩ ⲙ̀ⲡⲉⲕϩⲓⲕⲟⲧ ⲉⲣⲟⲛ ⲟⲩⲟϩ ⲡⲉϫⲁϥ ⲙ̀ⲡⲓϧⲉⲗⲗⲟ ϫⲉ ⲙ̀ⲡⲓϩⲓⲕⲟⲧ ⲉⲣⲱⲧⲉⲛ ϫⲉ ⲡⲉⲧⲉⲛⲛⲁϩϯ ⲉⲛⲟⲛⲧ ⲁⲛ. ⲡⲉϫⲉ ⲡⲓⲣⲱⲙⲓ ⲛ̀ⲫϯ ⲛⲁϥ ϫⲉ ⲡⲉⲕⲛⲁϩϯ ⲥⲟⲩⲧⲱⲛ ⲛ̀ⲑⲟⲕ ⲡⲉϫⲁϥ ⲛⲁϥ ϫⲉ ϥⲥⲟⲩⲧⲱⲛ ⲉⲙⲁϣⲱ ⲡⲉϫⲉ ⲡⲓⲣⲱⲙⲓ ⲛ̀ⲧⲉ ⲫϯ ⲛⲁϥ ϫⲉ ⲟⲩ ⲡⲉ ⲡⲓⲡⲉⲧϩⲱⲟⲩ ⲓⲉ ⲡⲓⲕⲱⲗϫ ⲉⲧϧⲉⲛ ⲡⲉⲛⲛⲁϩϯ ⲁⲛⲟⲛ ⲡⲉϫⲁϥ ⲛⲁϥ ϫⲉ ⲡⲉⲧⲉⲛⲛⲁϩϯ ⲥⲟⲩⲧⲱⲛ ⲁⲛ ϫⲉ ⲧⲉⲧⲉⲛϫⲱ ⲙ̀ⲙⲟⲥ ϫⲉ ⲧⲁⲓ ⲥⲁⲣⲝ ⲛⲉⲙ ⲡⲁⲓⲕⲁⲥ ⲛⲁⲧⲱⲟⲩⲛⲟⲩ ⲫⲁⲓ ⲇⲉ ⲙ̀ⲡⲁⲩⲁⲧϥ ⲁⲛ ⲁⲗⲗⲁ ⲧⲉⲧⲉⲛϫⲱ ⲙ̀ⲙⲟⲥ ⲟⲛ ϫⲉ ⲡ̀ϣⲏⲣⲓ ⲛ̀ⲫϯ ⲟⲓ ⲥⲁⲣⲝ ⲛⲉⲙ ⲕⲁⲥ.

ⲟⲩⲟϩ ⲁ ⲡⲓϧⲉⲗⲗⲟ ⲉⲑⲟⲩⲁⲃ ⲉⲣⲟⲩⲱ ⲛⲁϥ ϧⲉⲛ ⲟⲩⲥⲙⲏ ⲉϥϫⲱ ⲙ̀ⲙⲟⲥ ϫⲉ ⲓⲉϫⲉ ⲁⲛⲟⲛ ⲉⲛϫⲱ ⲙ̀ⲙⲁⲓ ⲉⲃⲟⲗϩⲓⲧⲟⲧⲉⲛ ⲓⲉ ⲁⲛϫⲉⲙⲟⲩ ⲉⲃⲟⲗ ϧⲉⲛ ⲡⲉⲛⲕⲁϯ ⲓⲉ ⲡⲉ ⲕⲁⲗⲱⲥ ⲡⲉⲕϫⲉⲙⲁⲣⲓⲕⲓ ⲉⲣⲟⲛ ⲓⲉϫⲉ ⲇⲉ ϯⲅⲣⲁⲫⲏ ⲉⲑⲟⲩⲁⲃ ⲁⲥⲧⲏⲓⲧⲟⲩ ⲉⲧⲟⲧⲉⲛ ⲓⲉ ⲕⲁⲗⲱⲥ ⲧⲉⲛⲏⲣⲓ ⲙ̀ⲙⲟⲥ ⲓⲉϫⲉ ⲟⲩⲛ ⲁ ϯⲙⲉⲑⲙⲏⲓ ⲛ̀ⲧⲉ ⲫϯ ⲟⲩ [111 R°] ⲱϣ ⲉϣⲱⲡ ⲙ̀ⲡⲁⲓⲣⲏϯ ⲥⲟⲃⲉ ⲟⲩ ⲛ̀ⲑⲟⲕ ⲕϯ ⲉϧⲟⲩⲛ ⲉϩⲣⲉⲛ ⲛⲓⲟⲱϣ ⲛ̀ⲧⲉ ⲫϯ ϩⲓⲛⲁ ⲛ̀ⲧⲁϣⲧⲉⲙ ϩⲱⲗ ⲉⲃⲟⲗϧⲉⲛ ⲟⲩⲙⲏϣ ⲛ̀ⲥⲁϫⲓ ⲧⲉⲛⲛⲁⲧⲁⲙⲟⲕ ⲉⲧⲉⲛⲛⲁϩϯ ⲉϣⲱⲡ ⲁⲕϣⲁⲛⲑⲱⲧ ⲛⲉⲙⲁⲛ ⲓⲉ ⲕⲁⲗⲱⲥ ⲉϣⲱⲡ ⲇⲉ ⲁⲕϣⲧⲉⲙⲑⲱⲧ ⲛⲉⲙⲁⲛ (*157 R°*) ⲓⲉ ⲉⲣⲉ ⲡⲉⲕϩⲁⲡ ⲧⲟⲓ ⲛ̀ⲫϯ ⲟⲩⲟϩ ⲉⲕⲃⲟⲣⲃⲉⲣ

ⲙ̀ⲡⲉϥϣⲱϣ ⲉⲃⲟⲗ ⲉⲕ̣ϯ ⲉϧⲟⲩⲛ ⲉϩⲣⲁϥ. ⲛ̀ⲑⲟϥ ⲇⲉ ⲡⲉϫⲁϥ ⲛⲁⲕ ϫⲉ ⲁⲛⲟⲕ ⲉⲑⲛⲁϫⲉ ⲡⲁⲛⲁϩϯ ⲛ̀ϣⲟⲣⲡ. ⲡⲉϫⲉ ⲡⲓϧⲉⲗⲗⲟ ⲛⲁϥ ϫⲉ ⲟⲩⲛⲁϩϯ ⲉϥϩⲱⲟⲩ ⲙ̀ⲡⲉⲛⲟⲣⲟⲩⲥⲁϫⲓ ⲙ̀ⲙⲟϥ ⲁⲗⲗⲁ ⲧⲉⲛⲛⲁϫⲉ ⲡⲉⲛⲛⲁϩϯ ⲉⲧⲥⲟⲩⲧⲱⲛ ⲛ̀ⲧⲉ ϯⲕⲁⲑⲟⲗⲓⲕⲏ ⲛ̀ⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ. ⲟⲩⲟϩ ⲁ ⲡⲓϧⲉⲗⲗⲟ ⲟⲩⲁϩⲥⲁϩⲛⲓ ⲙ̀ⲡⲓⲉⲡⲓⲥⲕⲟⲡⲟⲥ ⲉϫⲱϥ ⲉⲣⲉ ⲡⲓⲗⲁⲟⲥ ⲧⲏⲣϥ ⲟϩⲓ ⲉⲣⲁⲧϥ ⲁ ⲡⲓⲉⲡⲓⲥⲕⲟⲡⲟⲥ ⲉⲣϩⲏⲧⲥ ⲛ̀ⲥⲁϫⲓ ⲙ̀ⲡⲓⲛⲁϩϯ ⲉⲧⲥⲟⲩⲧⲱⲛ ⲛ̀ϣⲟⲣⲡ ϫⲉ.

ⲧⲉⲛⲛⲁϩϯ ⲉⲟⲩⲛⲟⲩϯ ⲛ̀ⲟⲩⲱⲧ ⲫ̅ϯ̅ ⲫⲓⲱⲧ ⲡⲓⲡⲁⲛⲧⲟⲕⲣⲁⲧⲱⲣ ⲡⲓⲣⲉϥⲑⲁⲙⲓⲟ ⲛ̀ⲧⲉ ⲛⲏⲉⲧⲟⲩⲛⲁⲩ ⲉⲣⲱⲟⲩ ⲛⲉⲙ ⲛⲏⲉⲧⲉⲛⲥⲉⲛⲁⲩ ⲉⲣⲱⲟⲩ ⲁⲛ ⲧⲉⲛⲛⲁϩϯ ⲉⲡⲉϥⲙⲟⲛⲟⲅⲉⲛⲏⲥ ⲛ̀ϣⲏⲣⲓ ⲡⲓⲗⲟⲅⲟⲥ ⲛ̀ⲛⲟⲩϯ ⲡⲓⲟⲙⲟⲟⲩⲥⲓⲟⲥ ⲛⲉⲙ ⲫⲓⲱⲧ ⲫⲏ ⲉⲧⲁϥⲑⲁⲙⲓⲟ ⲛ̀ϩⲱⲃ ⲛⲓⲃⲉⲛ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲓⲧⲟⲧϥ [111 V°] ⲫⲏ ⲉⲧⲉ ⲉⲛϧⲁⲉ ⲛ̀ⲧⲉ ⲛⲓⲥⲏⲟⲩ ⲁϥⲟⲩⲱϣ ⲉⲧⲁⲕⲉ ⲫⲛⲟⲃⲓ ⲁϥⲉⲣⲣⲱⲙⲓ ⲉϥϫⲏⲕ ⲉⲃⲟⲗ ϧⲉⲛ ϩⲱⲃ ⲛⲓⲃⲉⲛ ⲕⲁⲧⲁ ⲡⲉⲛⲥⲙⲟⲧ ϧⲉⲛ ⲟⲩⲙⲉⲑⲙⲏⲓ ϣⲁⲧⲉ ⲛ̀ⲫⲛⲟⲃⲓ ⲙ̀ⲙⲁⲩⲁⲧϥ ⲉⲁϥⲓ ϧⲉⲛ ⲑⲙⲉϫⲓ ⲙ̀ⲙⲁⲣⲓⲁ ⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲟⲥ ⲫⲏⲉⲧⲁⲩⲁϣϥ ⲟⲩⲟϩ ⲁϥⲙⲟⲩ ϧⲉⲛ ⲧⲥⲁⲣⲝ ⲫⲏ ⲉⲧⲁϥⲧⲱⲛϥ ϧⲉⲛ ⲡⲓⲙⲁϩ̅ⲅ̅ ⲛ̀ⲉϩⲟⲟⲩ ⲁϥϣⲉⲛⲁϥ ⲉⲛϣⲱⲓ ⲉⲛⲓⲫⲏⲟⲩⲓ ⲁϥϩⲉⲙⲥⲓ ⲥⲁⲟⲩⲓⲛⲁⲙ ⲙ̀ⲡⲉϥⲓⲱⲧ ⲫⲁⲓ ⲉⲑⲛⲏⲟⲩ ⲉϯϩⲁⲡ ⲉⲛⲏⲉⲧⲟⲛϧ ⲛⲉⲙ ⲛⲏ ⲉⲑⲙⲱⲟⲩⲧ. ⲧⲉⲛⲛⲁϩϯ ⲉⲡⲓⲡ̅ⲛ̅ⲁ̅ ⲉⲑⲟⲩⲁⲃ ⲫⲏ ⲉⲧⲟⲓ (157 V°) ⲛ̀ⲟⲙⲟⲟⲩⲥⲓⲟⲥ ⲛⲉⲙ ⲫⲓⲱⲧ ⲛⲉⲙ ⲫⲱⲧ ⲛⲉⲙ ⲡϣⲏⲣⲓ ⲧⲉⲛⲛⲁϩϯ ⲟⲛ ϫⲉ ⲟⲩⲟⲛ ⲁⲛⲁⲥⲧⲁⲥⲓⲥ ⲛⲧⲉ ϯⲯⲩⲭⲏ ⲛⲉⲙ ⲡⲓⲥⲱⲙⲁ ⲕⲁⲧⲁ ⲡⲥⲁϫⲓ ⲙ̀ⲡⲓⲁⲡⲟⲥⲧⲟⲗⲟⲥ ϫⲉ ⲥⲉⲥⲓϯ ⲛ̀ⲟⲩⲥⲱⲙⲁ ⲙ̀ⲯⲩⲭⲓⲕⲟⲛ ϥⲛⲁⲧⲱⲛϥ ⲛ̀ϫⲉ ⲟⲩⲥⲱⲙⲁ ⲙ̀ⲡ̅ⲛ̅ⲁ̅ⲧⲓⲕⲟⲛ (1) ⲟⲩⲟϩ ϫⲉ ϩⲱϯ ⲡⲉ ⲛ̀ⲧⲉ ⲡⲁⲓⲛⲟⲩ ⲫⲁⲓ ϯϩⲓⲱⲧϥ ⲛ̀ϯⲙⲉⲧⲁⲑⲙⲟⲩ ⲟⲩⲟϩ ⲛ̀ⲧⲉ ⲫⲁⲓ ⲉⲑⲛⲁⲧⲁⲕⲟ ϯϩⲓⲱⲧϥ ⲛ̀ϯⲙⲉⲧⲁⲧⲧⲁⲕⲟ (2) ⲭⲛⲁⲩ ⲟⲩⲛ ϫⲉ ⲡⲱⲥ ⲉϥϫⲱ ⲙ̀ⲙⲁⲓⲧⲁⲕⲟ (3)

ⲟⲩⲟϩ ⲡⲉϫⲉ ⲡⲓⲁⲥⲉⲃⲏⲥ ⲉⲧⲉⲙⲙⲁⲩ ⲑⲱⲟⲩ ⲟⲩⲟϩ ⲙ̀ⲡⲓⲗⲁⲛⲟⲥ ϫⲉ ⲁⲛⲟⲕ ⲟⲩⲛⲁϩϯ ϧⲉⲛ ⲡⲥⲁϫⲓ ⲁⲛ ⲡⲉ [112 R°] ⲉϯⲕⲱϯ ⲛ̀ⲥⲱϥ ⲛ̀ⲧⲉⲛⲟⲙⲓⲛⲟⲩ ⲁⲗⲗⲁ ⲓⲉϫⲉ ⲡⲉⲧⲉⲛⲛⲁϩϯ ⲥⲟⲩⲧⲱⲛ

(1) I Cor., xv, 44.
(2) I Cor., xv, 42.
(3) ϯⲛⲁⲩ ϫⲉ ⲡⲱⲥ ⲉϥϫⲱ ⲙ̀ⲙⲁⲓⲧⲁⲕⲟ ⲫⲁⲓ ⲫⲁⲓ ⲉⲑⲛⲁⲧⲁⲥⲱⲟϥ ⲉⲟⲩⲙⲉⲧⲁⲧⲧⲁⲕⲟ ϧⲉⲛ ϯⲁⲛⲁⲥⲧⲁⲥⲓⲥ ⲛⲉⲙ ⲟⲩⲱⲟⲩ ⲉϣⲱⲛ ⲟⲩⲟⲛⲓⲛ ⲡⲉ. ⲟⲩⲟϩ ⲡⲉϫⲉ ⲡⲓⲁⲥⲉⲃⲏⲥ, ms. 59, fol. 123 v°.

ⲡⲁⲣⲉϥⲟⲩⲱⲛϩ ⲉⲃⲟⲗϧⲉⲛ ϩⲁⲛϩⲱⲃ ⲛⲉⲙ ϩⲁⲛϫⲟⲙ ⲡⲁⲣⲟⲛ ⲟⲩⲛ ϣⲁ ⲡⲓⲙ̀ϩⲁⲩ ⲟⲩⲟϩ ⲡⲁⲧⲟⲩⲛⲟⲥ ⲟⲩⲣⲉϥⲙⲟⲟⲩⲧ ⲙⲓⲛ ⲉⲃⲟⲗ ⲙ̀ⲙⲁⲩ ⲟⲩⲟϩ ⲉϣⲱⲡ ⲁⲕϣⲁⲛⲧⲟⲩⲛⲟⲥϥ ⲧⲟⲧⲉ ⲧⲉⲛⲛⲁⲉⲙⲓ ϫⲉ ⲡⲉⲧⲉⲛⲛⲁϩϯ ⲥⲟⲩⲧⲱⲛ ⲙ̀ⲙⲟⲛ ⲁⲛⲟⲕ ϯⲛⲁⲉⲙⲓ ⲟⲩⲯⲩⲭⲏ ⲛⲱⲧⲉⲛ ⲉⲥⲟⲓ ⲛ̀ⲁⲧⲥⲱⲛⲁ.

ⲟⲩⲟϩ ⲁ ⲡⲓⲁⲅⲓⲟⲥ ⲁⲃⲃⲁ ⲙⲁⲕⲁⲣⲓ ϫⲟⲩϣⲧ ⲉ̀ϧⲟⲩⲛ ⲉϫⲱϥ ⲙ̀ⲡⲓⲉⲡⲓⲥⲕⲟⲡⲟⲥ ⲡⲉϫⲁϥ ϫⲉ ⲟⲩⲛⲓϣϯ ⲛ̀ϩⲱⲃ ⲉⲁϥϩⲱⲟⲩ ⲡⲉ ⲫⲁⲓ ⲉⲑⲣⲉⲛⲉⲣⲡⲓⲣⲁⲍⲓⲛ ⲙ̀ⲫϯ ⲉⲑⲃⲉ ⲟⲩⲣⲱⲙⲓ ⲛ̀ⲟⲩⲱⲧ ⲉϥⲥⲟ-ⲣⲉⲙ ⲉⲑⲣⲉ ⲛⲁⲓⲛⲓϣϯ ⲙ̀ⲙⲏⲓⲛⲓ ϣⲱⲡⲓ ⲡⲉϫⲉ ⲡⲓⲉⲡⲓⲥⲕⲟⲡⲟⲥ ⲛⲁϥ ϫⲉ ⲉⲑⲃⲉ ⲟⲩⲣⲱⲙⲓ ⲛ̀ⲟⲩⲱⲧ ⲁⲛ ⲁⲗⲗⲁ ⲟⲩⲡⲁⲣⲟⲓⲕⲓⲁ ⲧⲏⲣⲥ ⲛ̀ⲧⲉ ⲟⲩⲃⲁⲕⲓ ⲧⲉ ⲛⲉⲙ ⲡⲉⲥϯⲙⲓ *(158 R°)* ⲁⲩϣⲉⲛⲱⲟⲩ ϣⲁ ⲡⲉⲙ̀ϩⲁⲩ ⲟⲩⲟϩ ⲁϥⲉⲣϩⲏⲧⲥ ⲛ̀ϫⲉ ⲡⲉⲣⲁⲕⲁ ⲉⲱϣ ⲉⲑⲃⲉ ⲟⲩⲇⲉⲙⲱⲛ ⲟⲩ ⲅⲁⲣ ϧⲉⲛ ⲟⲩⲙⲉⲑⲙⲏⲓ ⲙ̀ⲙⲟⲛ ϣϫⲟⲙ ⲙ̀ⲙⲟϥ ⲉⲉⲛ ⲟⲩⲯⲩⲭⲏ ⲉⲥⲃⲏϣ ⲉⲥⲟⲓ ⲛ̀ⲁⲧⲥⲱⲛⲁ ⲁⲗⲗⲁ ⲡⲓⲇⲉⲙⲱⲛ ⲉⲧⲓⲣⲓ ⲙ̀ⲡⲓⲥⲙⲟⲧ ⲛ̀ϯⲯⲩⲭⲏ ⲙ̀ⲡⲉϥⲙ̀ⲑⲟ ϣⲁⲧⲉϥⲥⲟⲣⲙⲉϥ. ⲟⲩⲟϩ ⲉⲧⲁϥⲉⲣ ⲟⲩⲛⲓϣϯ [142 V°] ⲙ̀ⲙⲁⲩ ⲉϥⲱϣ ⲟⲩⲃⲉ ⲡⲓⲇⲉⲙⲱⲛ ⲙ̀ⲡⲉϥϫⲉⲙϫⲟⲙ ⲛ̀ϩⲗⲓ ⲛⲁϥϣⲱϣⲧ ⲅⲁⲣ ⲙ̀ⲙⲟϥ ⲡⲉ ⲛ̀ϫⲉ ⲡⲓⲡ̅ⲛ̅ⲁ̅ ⲛ̀ⲁⲅⲓⲟⲛ ⲉⲧϣⲟⲡ ϧⲉⲛ ⲡⲓⲛⲓϣϯ ⲁⲃⲃⲁ ⲙⲁⲕⲁⲣⲓ.

ⲉⲧⲁϥϣⲫⲓⲧ ⲇⲉ ⲛ̀ϫⲉ ⲡⲓϩⲉⲣⲉⲧⲓⲕⲟⲥ ⲡⲉϫⲁϥ ⲛⲱⲟⲩ ϫⲉ ⲉⲑⲃⲉ ⲧⲉⲧⲉⲛⲙⲉⲧⲁⲑⲛⲁϩϯ ϯϣϫⲉⲙϫⲟⲙ ⲁⲛ ⲉⲉⲛ ϯⲯⲩⲭⲏ. ⲟⲩⲟϩ ⲁ ⲡⲓⲁⲅⲓⲟⲥ ⲁⲃⲃⲁ ⲙⲁⲕⲁⲣⲓ ⲧⲟⲛϣϥ ϧⲉⲛ ⲡⲓⲡ̅ⲛ̅ⲁ̅ ⲉⲑⲟⲩⲁⲃ ⲟⲩⲟϩ ⲁϥϧⲛⲟⲙ ⲛ̀ϫⲉ ⲡⲉϥⲡ̅ⲛ̅ⲁ̅ ⲁϥϩⲓⲧϥ ⲉϫⲉⲛ ⲡⲉϥⲕⲉⲗⲓ ϧⲉⲛ ⲟⲩⲙⲉⲧⲁⲧϩⲏⲧ ⲃ̅ ⲟⲩⲟϩ ⲉⲧⲁϥⲉⲣ ⲟⲩⲟⲩⲛⲟⲩ ⲉϥⲑⲟⲗⲕ ϧⲉⲛ ⲛⲓⲧⲱⲃϩ ⲛⲉⲙ ⲡⲓⲉⲡⲓⲥⲕⲟⲡⲟⲥ ⲛⲉⲙ ⲡⲓⲙⲏϣ ⲧⲏⲣϥ ⲉⲑⲛⲉⲙⲱⲟⲩ ⲟⲩⲟϩ ⲁϥⲧⲱⲛϥ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲓϫⲉⲛ ⲡⲓⲕⲁϩⲓ ϧⲉⲛ ϯϫⲟⲙ ⲛ̀ⲧⲉ ⲡⲓⲡ̅ⲛ̅ⲁ̅ ⲉⲑⲟⲩⲁⲃ ⲟⲛ ⲉⲧⲁϥⲉⲣϩⲙⲟⲧ ⲙ̀ⲙⲟⲥ ⲛⲁϥ ⲛ̀ϫⲉ ⲡⲉⲛⲟ̅ⲥ̅ ⲓ̅ⲏ̅ⲥ̅ ⲡⲭ̅ⲥ̅ ⲡ̀ϣⲏⲣⲓ ⲙ̀ⲫϯ ⲉⲧⲟⲛϧ ⲁϥϯ ⲛ̀ⲟⲩϣⲁϣ ϧⲉⲛ ⲡⲓⲙ̀ϩⲁⲩ ϧⲉⲛ ⲡⲓϣⲃⲱⲧ ⲛ̀ⲃⲁⲓ ⲉⲧϧⲉⲛ ⲡⲉϥϫⲓϫ ⲡⲓϣⲃⲱϯ ⲅⲁⲣ ⲛ̀ⲧⲉ ⲛⲓⲙⲟ-ⲛⲁⲭⲟⲥ ϩⲁⲛⲉⲃⲟⲗϧⲉⲛⲛⲓⲃⲉⲛⲓ ⲡⲉ ⲟⲩⲟϩ ⲉⲧⲁϥϯ ⲙ̀ⲡⲉⲣϧⲟⲧ ϧⲉⲛ ⲡ̀ⲣⲟ ⲛ̀ⲧⲉ ⲡⲓⲙ̀ϩⲁⲩ ⲉϥϫⲱ ⲙ̀ⲙⲟⲥ ϫⲉ ϧⲉⲛ ϯϫⲟⲙ ⲉⲑⲟⲩⲁⲃ ⲛ̀ⲧⲉ ⲡⲉⲛⲟ̅ⲥ̅ ⲓ̅ⲏ̅ⲥ̅ ⲡⲭ̅ⲥ̅ ⲡ̀ϣⲏⲣⲓ ⲙ̀ⲫϯ ⲉⲧⲟⲛϧ *(158 V°)* ⲫⲏⲉⲧⲁϥⲓ ϧⲉⲛ ⲟⲩⲥⲁⲣⲝ ⲛ̀ⲣⲱⲙⲓ ⲟⲩⲟϩ ⲁϥⲙⲟⲩ ⲛ̀ϧⲏⲧⲥ ⲟⲩⲟϩ ⲁϥⲧⲱⲛϥ ⲛ̀ϧⲏⲧⲥ ⲛ̀ⲑⲟϥ ⲟⲛ ⲉⲑⲛⲁⲓⲣⲓ ⲛ̀ⲧⲁⲓ-ϫⲟⲙ. [143 R°] ⲟⲩⲟϩ ϧⲉⲛ ϯⲟⲩⲛⲟⲩ ⲁ ⲣⲱϥ ⲙ̀ⲡⲓⲙ̀ϩⲁⲩ ⲟⲩⲱⲛϩ

ⲟⲩⲟϩ ⲁⲩⲛⲁⲩ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲉⲡⲓⲣⲉϥⲙⲱⲟⲩⲧ ⲉϥⲟⲓⲫⲉⲓ ϣⲁⲧⲉϥⲫⲟϩ ⲉⲫⲛⲁ ⲙ̀ⲡⲓⲣⲟ ⲟⲩⲟϩ ⲁϥⲟⲩⲁϩⲥⲁϩⲛⲓ ⲛ̀ϫⲉ ⲡⲓⲁⲅⲓⲟⲥ ⲉⲑⲣⲟⲩⲃⲱⲗ ⲙ̀ⲡⲓⲥⲉⲃⲉⲛ ⲉⲃⲟⲗ ⲉⲛⲁⲩⲙⲏⲣ ⲙ̀ⲙⲟϥ ⲁϥⲟϩⲓ ⲇⲉ ⲉⲣⲁⲧϥ ⲛ̀ϫⲉ ⲡⲓⲣⲉϥⲙⲱⲟⲩⲧ ⲉⲧⲁϥⲧⲱⲛϥ ⲁϥⲥⲁϫⲓ ⲛⲉⲙⲱⲟⲩ (1) ⲉϥϫⲱ ⲙ̀ⲙⲟⲥ ϫⲉ ϥⲥⲙⲁⲣⲱⲟⲩⲧ ⲛ̀ϫⲉ Ⲫ̄ϯ̄ ⲫⲏⲉⲧⲁϥⲓⲛⲓ ⲛ̀ⲧⲁⲯⲩⲭⲏ

(1) Cette partie du récit est racontée comme il suit dans le ms. 59, fol. 121 V°-125 R° : ⲟⲩⲟϩ ⲁϥϯ ⲛ̀ⲟⲩϣⲗⲏⲗ ϧⲉⲛ ⲡⲉⲙϩⲁⲩ ϧⲉⲛ ⲡⲓϣⲃⲱⲧ ⲛ̀ⲃⲁⲓ ⲉⲧϧⲉⲛ ⲧⲉϥϫⲓϫ ϫⲉ ϧⲉⲛ ⲫⲣⲁⲛ ⲛ̀ϯϫⲟⲙ ⲛ̀ⲧⲉ ⲡⲉⲛⲟ̄ⲥ̄ ⲓⲏ̄ⲥ̄ ⲡⲭ̄ⲥ̄ ⲡ̀ϣⲏⲣⲓ ⲙ̀Ⲫ̄ϯ̄ ⲉⲧⲟⲛϧ ⲫⲏⲉⲧⲁϥⲟⲓ ⲥⲁⲣⲝ ⲛ̀ⲣⲱⲙⲓ ⲉⲃⲟⲗ ϧⲉⲛ ϯⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲟⲥ ⲉⲑⲟⲩⲁⲃ Ⲙⲁⲣⲓⲁ ⲁϥϣⲉⲛ ϧⲓⲥⲓ ⲛ̀ϧⲏⲧ ⲉϧⲣⲏⲓ ⲉⲑⲃⲉ ⲡⲉⲛⲟⲩϫⲁⲓ ⲁϥⲙⲟⲩ ϧⲉⲛ ⲧⲥⲁⲣⲝ ⲟⲩⲟϩ ⲁϥⲧⲱⲛϥ ⲉⲃⲟⲗϧⲉⲛ ⲛⲏⲉⲑⲙⲱⲟⲩⲧ ϩⲱⲥ ⲛⲟⲩϯ ⲛ̀ⲑⲟⲕ ⲡⲁⲟ̄ⲥ̄ ⲓⲏ̄ⲥ̄ ⲡⲭ̄ⲥ̄ ⲉⲕⲉⲓⲣⲓ ⲛ̀ⲧⲁⲓϫⲟⲙ. ⲟⲩⲟϩ ϧⲉⲛ ϯⲟⲩⲛⲟⲩ ⲁ ⲣⲱϥ ⲙ̀ⲡⲓⲉⲙϩⲁⲩ ⲟⲩⲱⲛ ⲟⲩⲟϩ ⲁⲩⲛⲁⲩ ⲉⲡⲓⲣⲉϥⲙⲱⲟⲩⲧ ⲉϥⲟⲓ ⲫⲉϩ ϣⲁⲛⲧⲉϥⲫⲟϩ ⲉⲡⲣⲟ ⲙ̀ⲡⲓⲉⲙϩⲁⲩ ⲟⲩⲟϩ ϧⲉⲛ ϯⲟⲩⲛⲟⲩ ⲇⲉ ⲟⲛ ⲁϥⲟⲩⲁϩⲥⲁϩⲛⲓ ⲛ̀ϫⲉ ⲡⲓⲁⲅⲓⲟⲥ ⲁⲃⲃⲁ Ⲙⲁⲕⲁⲣⲓ ⲉⲑⲣⲟⲩⲃⲱⲗ ⲉⲃⲟⲗ ⲙ̀ⲡⲓⲥⲉⲃⲉⲛ ⲉⲛⲁⲩⲙⲏⲣ ⲙ̀ⲙⲟϥ. ⲟⲩⲟϩ ⲟⲛ ⲛⲉ ⲥⲟⲩ ⲕ̅ⲃ̅ ⲙ̀ⲫⲁⲣⲙⲟⲩⲑⲓ ⲡⲉ ⲡⲓⲉϩⲟⲟⲩ ⲉⲧⲉⲙⲙⲁⲩ ⲛ̀ϯⲙⲁϩ ⲛ̅ⲃ̅ ⲛ̀ⲣⲟⲙⲡⲓ ⲛ̀ⲧⲉ ϯⲟⲕⲗⲏⲧⲓⲁⲛⲟⲥ ⲟⲩⲟϩ ⲛⲁⲩⲓⲣⲓ ⲛ̀ ⲧ̅ⲝ̅ⲃ̅ ⲛ̀ⲣⲟⲙⲡⲓ ⲡⲉ ⲓⲥϫⲉⲛ ϯⲟⲓⲕⲟⲛⲟⲙⲓⲁ ⲛ̀ⲧⲉ ⲡⲭ̄ⲥ̄ ⲕⲁⲧⲁⲫⲣⲏϯ ⲉⲧⲁⲩⲧⲁⲙⲟⲛ ⲛ̀ϫⲉ ⲡⲓⲥⲡⲟⲩⲇⲉⲟⲥ ⲛ̀ϣⲁⲛϣⲉⲛⲟⲩϯ ⲡⲁⲓ ⲉⲧⲁⲩⲣⲁⲟⲩⲱ ⲛⲉⲙⲁϥ ⲙ̀ⲡⲓⲥⲛⲟⲩ ⲉⲧⲉⲙⲙⲁⲩ [125 R°] ⲱ ⲟⲩⲁⲓ ⲛ̀ⲧⲁⲓϣⲫⲏⲣⲓ ⲙ̀ⲙⲁⲗⲗⲟⲛ ⲁⲥϯϫⲟⲙ ⲛ̀ⲧⲉ Ⲫ̄ϯ̄ ⲑⲁⲓ ⲉⲧⲁϥⲉⲣⲭⲁⲣⲓⲍⲉⲥⲑⲉ ⲙ̀ⲙⲟⲥ ⲙ̀ⲡⲁⲓⲣⲱⲙⲓ ⲉⲑⲟⲩⲁⲃ ⲉⲑⲃⲉ ⲛⲉϥⲡⲣⲁⲝⲓⲥ ⲉⲑⲛⲁⲛⲉⲩ ⲙⲙⲓⲛ ⲅⲁⲣ ⲡⲉ ⲉⲧⲛⲁϣϫⲟⲥ ϫⲉ ⲡⲁⲓϣⲫⲏⲣⲓ ϣⲉⲃⲓⲱⲟⲩⲧ ⲉⲛⲁⲓⲁⲡⲟⲥⲧⲟⲗⲟⲥ ⲓⲉ ⲥⲉϫⲟϫⲉⲃ ⲕⲉ ⲅⲁⲣ ⲟⲩⲁⲡⲟⲥⲧⲟⲗⲟⲥ ϩⲱϥ ⲡⲉ ⲫⲏⲉⲑⲟⲩⲁⲃ ⲡⲓⲛⲓϣϯ ⲁⲃⲃⲁ Ⲙⲁⲕⲁⲣⲓ ϧⲉⲛ ⲡⲭⲓⲛⲟⲣⲉϥⲧⲉⲛⲑⲱⲛϥ ⲉⲣⲱⲟⲩ ϩⲓⲧⲉⲛ ⲛⲉϥϩⲃⲏⲟⲩⲓ ⲛ̀ⲉⲩⲁⲅⲅⲉⲗⲓⲕⲟⲛ ⲉⲧⲁϥⲧⲁϩⲱⲟⲩ ⲉⲣⲁⲧⲟⲩ ⲉⲩⲟⲛ ⲙ̀ⲙⲁⲓⲛⲏⲉⲧⲉⲙⲙⲁⲩ ⲁⲗⲗⲁ ⲡⲁⲣⲉⲛϫⲱ ⲙ̀ⲙⲟⲕ ⲛ̀ϯϣⲫⲏⲣⲓ ⲉⲧⲁⲥϣⲱⲡⲓ ⲉⲃⲟⲗϩⲓⲧⲉⲛ ⲡⲓⲛⲓϣϯ ⲑⲉⲟⲫⲟⲣⲟⲥ ⲉⲧⲥⲙⲁⲣⲱⲟⲩⲧ ⲡⲓⲁⲅⲓⲟⲥ ⲁⲃⲃⲁ Ⲙⲁⲕⲁⲣⲓ.

ⲛⲁϥⲟϩⲓ ⲇⲉ ⲉⲣⲁⲧϥ ⲡⲉ ⲛ̀ϫⲉ ⲫⲏⲉⲧⲁϥⲧⲱⲛϥ ⲉⲃⲟⲗϧⲉⲛ ⲛⲏⲉⲑⲙⲱⲟⲩⲧ ⲟⲩⲟϩ ⲁϥⲥⲁϫⲓ ⲛⲉⲙⲱⲟⲩ...

13.

ⲉⲡϣⲱⲓ ⲉⲃⲟⲗϧⲉⲛ ⲁⲙⲉⲛϯ ⲉⲧⲥⲁⲡⲉⲥⲏⲧ ϣⲁϯⲛⲁⲩ ⲉⲡⲁⲓⲟⲩⲱⲓⲛⲓ ⲛ̄ⲕⲉⲥⲟⲡ· ⲡⲉϫⲱⲟⲩ ⲛⲁϥ ϫⲉ ⲛ̄ⲑⲟⲕ ⲫⲁⲁϣ ⲛ̄ⲅⲉⲛⲉⲁ ⲛ̄ⲑⲟⲕ ⲓⲉ ⲁⲛ ⲁⲕⲥⲟⲩⲉⲛ ⲡⲭ̄ⲥ̄· ⲟⲩⲟϩ ⲡⲉϫⲉ ⲡⲓⲣⲉϥⲙⲱⲟⲩⲧ ϫⲉ ⲁⲛⲟⲕ ⲫⲁϯⲅⲉⲛⲉⲁ ⲛ̄ⲁⲣⲭⲉⲟⲥ ⲛⲁϩⲣⲉⲛ ⲛⲓⲁⲛⲧⲓⲟⲭⲉⲟⲥ ⲛ̄ⲟⲩⲣⲱⲟⲩ ⲁⲛⲟⲕ ⲟⲩⲉⲑⲛⲟⲥ ⲉϥⲥⲱⲟⲩⲛ ⲙ̄ⲫ̄ϯ̄ ⲁⲛ ⲡⲉ ⲁⲗⲗⲁ ⲉⲓⲭⲏ ϧⲉⲛ ϯⲕⲟⲗⲁⲥⲓⲥ ⲛ̄ⲟⲩⲥⲏⲟⲩ ⲁϥⲓ ⲉϧⲣⲏⲓ ⲉⲙⲁⲩ ⲛ̄ϫⲉ ⲟⲩⲟⲩⲣⲟ ⲛ̄ⲣⲱⲙⲓ ⲉⲣⲉ ⲟⲩⲟⲛ ⲟⲩⲭⲗⲟⲙ ⲛ̄ⲛⲟⲩⲃ ⲧⲟⲓ ⲉϫⲉⲛ ⲧⲉϥⲁⲫⲉ ⲉⲣⲉ ⲟⲩⲟⲛ ⲟⲩⲥⲧⲁⲩⲣⲟⲥ ⲛ̄ⲛⲟⲩⲃ ⲥⲱⲕ ϧⲁϫⲱϥ· ⲡⲟⲩⲣⲟ ⲉⲧⲉⲙⲙⲁⲩ ⲁⲓⲛⲁⲩ ⲉⲣⲟϥ ⲟⲩⲟϩ ⲁⲓⲥⲟⲩⲱⲛϥ ⲙ̄ⲫⲟⲟⲩ ⲉϥⲟϩⲓ ⲉⲣⲁⲧϥ ⲉϥⲟⲩⲁϩⲥⲁϩⲛⲓ ⲛ̄ⲟⲩϣⲫⲏⲣ ⲛ̄ⲧⲁϥ ϫⲉ ⲉϥϫⲱ ⲙ̄ⲙⲟⲥ [143 V°] ϫⲉ ⲗⲁϩⲁⲣⲉ ⲙⲁϣⲉ ⲛⲁⲕ ⲁⲛⲟⲩⲓ ⲛ̄ⲧⲁⲓⲯⲩⲭⲏ ⲉⲡϣⲱⲓ ⲟⲩⲟϩ ⲙⲏⲥ ⲉϧⲣⲏⲓ ⲉⲡⲉⲥⲥⲱⲙⲁ ⲛ̄ⲧⲉϣⲟⲣⲡ ⲟⲩⲟϩ ⲙⲏⲥ ⲉⲧⲟⲧϥ ⲙ̄ⲙⲁⲕⲁⲣⲓ ⲙⲏⲛⲓ ϫⲉ ϥⲟϩⲓ ⲉⲣⲁⲧϥ ⲙ̄ⲙⲁⲩ ⲙ̄ⲫⲟⲟⲩ ϩⲓϫⲉⲛ ⲡⲁⲙⲁ ⲛ̄ϯϩⲁⲡ·

(*159 R°*) ⲉⲧⲁϥϫⲉ ⲛⲁⲓ ⲇⲉ ⲛ̄ϫⲉ ⲡⲓⲣⲱⲙⲓ ⲉⲧⲁϥⲧⲱⲛϥ ⲡⲉϫⲉ ⲁⲃⲃⲁ ⲙⲁⲕⲁⲣⲓ ⲙ̄ⲡⲓⲉⲣⲁⲕⲁ ϫⲉ ϣⲉⲛ ⲡⲁⲓⲣⲱⲙⲓ ⲉⲧⲁϥⲧⲱⲛϥ ϫⲉ ⲁⲛ ⲟⲩⲟⲛ ⲥⲁⲣⲝ ⲛ̄ⲧⲉ ⲡⲓⲣⲉϥⲙⲱⲟⲩⲧ ⲛⲁⲧⲱⲟⲩⲛⲟⲩ ϣⲁⲛ ⲙ̄ⲙⲟⲛ· ⲟⲩⲟϩ ⲉⲧⲁϥⲟⲓ ϣⲏⲛ ⲛ̄ϫⲉ ⲡⲓϩⲉⲣⲉϯⲕⲟⲥ ⲁ ⲡⲉϥⲗⲉⲙⲟⲛ ⲫⲱⲧ ⲁϥⲭⲁ ⲉϥⲙⲉϩ ⲛ̄ϣⲫⲓⲧ ϫⲉ ⲁϥⲛⲁⲩ ⲉⲡⲁⲓⲛⲓϣϯ ⲙ̄ⲙⲏⲓⲛⲓ ⲁϥϩⲓⲧϥ ⲟⲩⲛ ⲉⲡⲉⲥⲏⲧ ⲁϥⲟⲩⲱϣⲧ ⲙ̄ⲫ̄ϯ̄ ⲉϥϯⲫⲓ ⲉⲛⲉⲛϭⲁⲗⲁⲩϫ ⲙ̄ⲡⲁⲃⲃⲁ ⲙⲁⲕⲁⲣⲓ ⲡⲓⲣⲱⲙⲓ ⲉⲑⲟⲩⲁⲃ ⲛⲉⲙ ⲡⲓⲙⲏϣ ⲧⲏⲣϥ ⲉϥϯϩⲟ·

ⲡⲓⲙⲏϣ ⲇⲉ ⲛⲁⲩⲕⲱϯ ⲡⲉ ⲛ̄ⲥⲁ ⲉⲛ ⲛⲟⲩϫⲓϫ ⲉϩⲣⲏⲓ ⲉϫⲱϥ ⲉⲧⲁⲕⲟϥ ⲟⲩⲟϩ ⲙ̄ⲡⲉ ⲡⲓϧⲉⲗⲗⲟ ⲭⲁⲩ ⲁⲗⲗⲁ ⲁϥⲟⲗϥ ⲛⲉⲙⲁϥ ⲉϧⲟⲩⲛ ⲉⲧⲉϥⲣⲓ ⲟⲛⲉⲧϧⲉⲛ ⲡⲓϣⲁϥⲉ ⲉⲧⲥⲁϧⲟⲩⲛ ⲁϥⲉⲣⲁⲥⲕⲓⲛ ⲛⲉⲙⲁϥ ϧⲉⲛ ⲟⲩⲛⲓϣϯ ⲙ̄ⲙⲉⲧⲁⲛⲓⲁ ⲛⲉⲙ ϩⲁⲛⲉⲣⲙⲱⲟⲩⲓ ⲉⲩⲟϣ ⲟⲩⲟϩ ⲉⲧⲁϥⲉⲣ ⲅ̄ϯ ⲛ̄ⲣⲟⲙⲡⲓ ⲉϥⲉⲣⲡⲓⲥⲧⲉⲩⲓⲛ ⲙ̄ⲫ̄ϯ̄ ⲁ ⲫ̄ϯ̄ ⲭⲁϥ ⲉⲃⲟⲗ [144 R°] ϧⲉⲛ ⲥⲱⲙⲁ ⲉϥⲉⲣⲁⲥⲕⲓⲛ ⲛ̄ⲕⲁⲗⲱⲥ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲓⲧⲉⲛ ⲛⲓⲉⲩⲭⲏ ⲉⲑⲟⲩⲁⲃ ⲛ̄ⲧⲉ ⲡⲓⲛⲓϣϯ ⲁⲃⲃⲁ ⲙⲁⲕⲁⲣⲓ·

ⲡⲓⲣⲱⲙⲓ ⲇⲉ ⲉⲧⲁϥⲧⲱⲛϥ ⲉⲃⲟⲗϧⲉⲛ ⲛⲏⲉⲑⲙⲱⲟⲩⲧ ⲁϥⲟⲗϥ ⲉϯⲡⲓ ⲉⲧⲉ ⲛⲉϥⲙⲁⲑⲏⲧⲏⲥ ϩⲉⲙⲥⲓ ⲛ̄ϧⲏⲧⲥ ⲟⲩⲟϩ ⲁϥϯⲱⲙⲥ ⲛⲁϥ ϧⲉⲛ ⲧⲉϥⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ ϫⲉ ⲁϥϫⲟⲥ ϫⲉ ⲁⲛⲟⲕ ⲟⲩⲉⲑⲛⲟⲥ ⲛ̄ϯⲥⲱⲟⲩⲛ ⲙ̄ⲡⲓⲭ̄ⲥ̄ ⲁⲛ ⲟⲩⲟϩ ⲁϥⲭⲁϥ ϧⲁⲧⲉⲛ ⲛⲉϥⲙⲁⲑⲏⲧⲏⲥ ϣⲁⲛⲧⲉ ϯⲙⲉⲧⲁⲛⲓⲁ ⲛ̄ⲧⲉ ⲡⲓⲉⲣⲁⲕⲁ ϫⲱⲕ ⲉⲃⲟⲗ ⲉⲧⲁϥⲙⲟⲩ ⲇⲉ

ⲟⲩⲟϩ ⲁⲩⲟⲟⲛⲉϥ ⲁ ⲡⲓϧⲉⲗⲗⲟ (159 V°) ⲉⲛϥ ⲉⲧⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ ⲁϥⲭⲁ ⲡⲟⲩⲁⲓ ⲉⲧⲁϥⲧⲱⲛϥ ϧⲁⲧⲟⲧϥ ⲛⲧϯ ⲙ̀ⲣⲱⲙⲓ ⲟⲩⲟϩ ⲁϥⲉⲣⲕⲗⲟⲛⲓⲕⲓⲛ ⲙ̀ⲙⲟϥ ϧⲉⲛ ⲟⲩⲙⲉⲧⲭⲁⲣϩⲏⲧ ϣⲁⲧⲉϥϫⲱⲕ ⲉⲃⲟⲗ ⲙ̀ⲕⲁⲗⲱⲥ ⲟⲩⲟϩ ⲁϥⲛⲟⲩ ⲉ̅ ⲇⲉ ⲙ̀ⲣⲟⲙⲡⲓ ⲁϥⲱⲛϧ ⲙ̀ⲙⲱⲟⲩ ⲉⲁϥⲉⲛ̀ⲕⲟⲧ ϧⲉⲛ ⲟⲩⲉⲛ̀ⲕⲟⲧ ⲉⲛⲁⲛⲉϥ ϩⲱⲥⲇⲉ ⲛ̀ⲧⲉ ⲡⲓⲥⲁϫⲓ ⲛ̀ⲧⲉ ⲡⲟⲥ ϫⲱⲕ ⲉϫⲱϥ ϫⲉ ⲟⲩⲇⲉ ⲫⲁⲓ ⲙ̀ⲡⲉϥⲉⲣⲛⲟⲃⲓ ⲟⲩⲇⲉ ⲛⲉϥⲓⲟϯ ⲁⲗⲗⲁ ϩⲓⲛⲁ ⲛ̀ⲧⲉ ⲛⲓⲱⲟⲩ ⲙ̀ⲫϯ ⲟⲩⲱⲛϩ ⲉⲃⲟⲗ ⲛ̀ϧⲣⲏⲓ ⲛ̀ϧⲏⲧϥ (1).

ⲟⲩⲟϩ ⲙⲉⲛⲉⲛⲥⲁ ⲟⲩⲕⲟⲩϫⲓ ⲁ ⲡⲓⲉⲡⲓⲥⲕⲟⲡⲟⲥ ϯϩⲟ ⲉⲡⲓϧⲉⲗⲗⲟ ⲁⲃⲃⲁ ⲙⲁⲕⲁⲣⲓ ⲉϥϫⲱ ⲙ̀ⲙⲟⲥ ϫⲉ ⲡⲁⲓⲱⲧ ⲙ̀ⲡⲉⲣϩⲉⲛ ⲡⲉⲕⲙⲉⲩⲓ ⲉⲣⲟⲓ [111 V°] ⲁ ⲟⲩⲱⲟⲩ ⲙ̀ⲣⲱⲙⲓ ⲓ ⲉϫⲉⲛ ⲡⲉⲕϩⲏⲧ ⲉⲧⲁⲛⲁⲓ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲟⲩⲱϣⲧ ⲙ̀ⲙⲟⲕ ⲉⲑⲃⲉ ⲫⲁⲓ ⲡⲓϣϯ ⲙ̀ⲙⲏⲓⲛⲓ ⲉⲧⲁϥϣⲱⲡⲓ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲓⲧⲟⲧⲕ. ⲡⲉϫⲉ ⲁⲃⲃⲁ ⲙⲁⲕⲁⲣⲓ ⲛⲁϥ ϫⲉ ⲡⲓⲣⲱⲙⲓ ⲉⲧⲉ ⲡⲉϥϩⲏⲧ ⲥⲣⲱϥⲧ ⲉⲫϯ ⲉϥⲧⲟⲛ ⲉⲣⲟϥ ⲛ̀ⲥⲏⲟⲩ ⲛⲓⲃⲉⲛ ⲙ̀ⲙⲟⲛ ϣϫⲟⲙ ⲛ̀ⲧⲉ ⲱⲟⲩ ⲛ̀ⲣⲱⲙⲓ ⲧⲱⲛ ⲉⲣⲟϥ ⲟⲩⲇⲉ ⲙ̀ⲛⲁϥⲓ ⲉϫⲉⲛ ⲡⲉϥϩⲏⲧ. ⲫⲏ ⲇⲉ ⲉⲧⲉ ⲛⲓⲱⲟⲩ ⲛ̀ⲣⲱⲙⲓ ⲛⲁⲗⲏⲓ ⲉϫⲉⲛ ⲡⲉϥϩⲏⲧ ⲙ̀ⲡⲉ ⲡⲁⲓⲣⲱⲙⲓ ⲉⲧⲉⲙⲙⲁⲩ ⲥⲟⲩⲉⲛ ⲫ̅ϯ̅ ⲫⲏ ⲇⲉ ⲉⲧⲉϥⲓⲣⲓ ⲙ̀ⲙⲟϥ ⲟⲩⲙⲉⲧⲣⲱⲙⲓ ⲡⲉ ⲫⲏ ⲇⲉ ⲉⲧⲕⲱϯ ⲛ̀ⲥⲁ ⲣⲁⲛⲁϥ ⲙ̀ⲡⲓⲣⲱⲙⲓ ϣⲁϥϩⲉⲓ ⲉⲃⲟⲗϩⲁ ⲡⲣⲁⲛⲁϥ ⲙ̀ⲫ̅ϯ̅ ⲟⲩⲟϩ ⲁⲩⲥⲱⲃⲓ ⲙ̀ⲙⲟϥ ϧⲉⲛ ⲡⲓⲡⲟⲗⲉⲙⲟⲥ ⲟⲩⲟϩ ⲁϥϩⲉⲓ ⲉⲃⲟⲗϧⲉⲛ ϯⲁⲣⲉⲧⲏ. ⲫⲏ ⲉⲧⲁϥⲉⲣⲏⲙⲉⲛⲓϣⲁ ⲙ̀ⲙⲏⲓⲛⲓ ⲛ̀ⲧⲉ ⲫ̅ϯ̅ ⲉⲧⲥⲟⲩⲧⲱⲛ ⲉϥⲭⲏ ϧⲉⲛ ⲟⲩⲛⲓϣϯ ⲛ̀ⲁⲅⲱⲛ ⲉϥⲉⲣϩⲟϯ ⲙ̀ⲙⲟⲥ ⲛ̀ⲧⲉϥϩⲉⲓ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲁ (160 R°) ⲡⲉϥⲑⲱⲗⲕ ⲉⲧⲧⲟⲛ ⲉⲫ̅ϯ̅ ⲉϥⲉ ⲙ̀ⲫⲣⲏϯ ϫⲉ ϥⲟϩⲓ ⲉⲣⲁⲧϥ ϩⲓϫⲉⲛ

(1) Nous avons après ce récit dans le ms. 59, fol. 127 R°-127 V° les détails suivants :

ϩⲓⲛⲁ ⲛ̀ⲧⲉ ⲛⲓⲱⲟⲩ ⲙ̀ⲫ̅ϯ̅ ⲟⲩⲱⲛϩ ⲉⲃⲟⲗ ⲉϧⲣⲏⲓ ⲛ̀ϧⲣⲓⲧϥ. ⲟⲩⲟⲛ ⲕⲉ ϩⲱⲃ ⲇⲉ ⲟⲛ ⲛⲁϥϣⲱⲡ ϧⲉⲛ ⲡⲓⲉⲛϩⲁⲩ ⲡⲱⲛ ⲅⲁⲣ ⲉⲛⲁϥⲭⲏ ϧⲉⲛ ⲣⲱϥ ⲙ̀ⲡⲓⲉⲛϩⲁⲩ ⲫⲏⲉⲧⲁϥϯ ⲙ̀ⲡϣⲁϣ ⲛⲁϥ ⲛ̀ϫⲉ ⲫⲏⲉⲑⲟⲩⲁⲃ ⲁⲃⲃⲁ ⲙⲁⲕⲁⲣⲓ ϧⲉⲛ ⲡⲓϣⲃⲱⲧ ⲛ̀ⲃⲁⲓ ⲉⲧϧⲉⲛ ⲧⲉϥϫⲓϫ ⲁϥⲕⲉⲣⲕⲉⲣ ⲙ̀ⲙⲁⲩⲁⲧϥ ⲉⲃⲟⲗϩⲓⲣⲱϥ ⲙ̀ⲡⲓⲉⲛϩⲁⲩ ⲟⲩⲟϩ ⲡⲓⲙⲁ ⲉⲧⲁϥϯ ⲙ̀ⲡⲉϥⲟⲩⲟⲓ ⲉⲣⲟϥ ⲁϥⲟⲩⲟϩ ⲛ̀ϧⲏⲧϥ ⲟⲩⲟϩ ⲙ̀ⲡⲉ ⲉϩⲗⲓ ϣϫⲉ ⲕⲏⲛ ⲉⲣⲟϥ ⲉⲃⲟⲗ ⲙ̀ⲙⲁⲩ ϣⲁ ⲉϧⲟⲩⲛ ⲉⲫⲟⲟⲩ ⲉⲁ ⲫ̅ϯ̅ ⲭⲁϥ ⲛⲉⲙ ⲡⲓⲕⲉⲉⲛϩⲁⲩ ⲉⲟⲩⲙⲏⲛ ⲛ̀ⲟⲩⲟⲛ ⲛⲓⲃⲉⲛ ⲉⲑⲟⲩⲱϣ ⲉⲛⲁⲩ ⲉⲣⲟϥ.

ⲟⲩⲑⲟⲕ ⲛ̀ⲕⲟⲣⲉⲩⲥ ⲉϥⲉⲣϩⲟϯ ϫⲉ ⲉϣⲱⲡ ⲛ̀ⲧⲉϥⲣⲓⲕⲓ ⲉⲃⲟⲗ ⲛ̀ⲟⲩⲕⲟⲩϫⲓ ϥⲛⲁⲛⲁϣϥ ⲟⲩⲟϩ ϥⲛⲁϩⲉⲓ ⲙ̀ⲙⲟⲛ ⲕⲉ ϩⲁⲓ ⲛ̀ⲣⲱⲟⲩϣ ⲛ̀ϧⲏⲧϥ ⲛⲟⲩ [115 R°] ⲛⲟⲩ ⲛⲓⲃⲉⲛ ⲉⲃⲏⲗ ⲉⲛⲉϥϫⲓⲛⲓ ⲉⲃⲟⲗϧⲉⲛ ⲥⲱⲙⲁ ⲧⲉϥⲉⲛⲟⲩⲛⲁ ⲅⲁⲣ ⲑⲁⲓ ⲧⲉ ⲛⲉϥϫⲓⲛⲓ ⲉⲃⲟⲗϧⲉⲛ ⲥⲱⲙⲁ ⲟⲩⲟϩ ⲉϣⲟⲡ ⲛⲉⲙ ⲡⲭ̅ⲥ̅. ⲡⲓⲙⲱⲟⲩ ⲇⲉ ⲛ̀ⲧⲉ ⲛⲓⲣⲱⲙⲓ ⲟⲩⲇⲉ ⲛ̀ⲛⲁϥⲓ ⲉϫⲉⲛ ⲛⲉϥϩⲏⲧ ⲙⲁⲗⲗⲟⲛ ⲇⲉ ϣⲁϥⲭⲁϥ ⲛ̀ⲧⲟⲧϥ ⲙ̀ⲫⲣⲏϯ ⲛ̀ⲟⲩϣⲱϣ ⲕⲉ ⲅⲁⲣ ⲡⲓϩⲱⲃ ⲟⲩⲟⲛϩ ⲉⲣⲟⲛ ϫⲉ ⲟⲩⲉⲫⲁⲛⲟⲩ ⲡⲉ ⲟⲩⲟϩ ⲟⲩⲡⲣⲟⲥⲟⲩⲥⲛⲟⲩ ⲡⲉ.

ϯⲛⲁϯ ⲇⲉ ⲛⲁⲕ ⲛ̀ⲟⲩⲙⲏⲓ ⲉϥⲧⲁⲙⲟ ⲙ̀ⲙⲟⲕ ⲉⲛⲁⲓϩⲱⲃ ⲙ̀ⲫⲣⲏϯ ⲅⲁⲣ ⲛ̀ⲟⲩⲣⲱⲙⲓ ⲉϥⲟϩⲓ ⲉⲣⲁⲧϥ ϩⲓϫⲉⲛ ⲛⲓⲙⲱⲟⲩ ⲛ̀ⲧⲉ ⲫⲓⲟⲙ ⲉϥⲥⲟ̀ⲡⲥ ⲉⲡⲓⲣⲏ ⲙ̀ⲡ̀ϣⲱⲓ ⲉⲧⲫⲉ ⲉⲧϥⲁⲓ ⲙ̀ⲙⲟϥ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲓⲧⲉⲛ ⲛⲉϥⲁⲕⲧⲓⲛ ⲁϥϣⲁⲛⲱⲗⲓ ⲙ̀ⲡⲉϥϫⲓⲛⲛⲁⲩ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲁ ⲫⲣⲏ ⲉϥϥⲁⲓ ⲙ̀ⲙⲟϥ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲓⲧⲉⲛ ⲛⲉϥⲁⲕⲧⲓⲛ ⲟⲩⲟϩ ⲛ̀ⲧⲉϥⲥⲟⲡⲥ ⲉϫⲉⲛ ⲛⲓⲙⲱⲟⲩ ⲛⲏ ⲉⲧⲉϥϩⲱⲛ ⲉϫⲱⲟⲩ ⲛⲏ ϥⲛⲁϫⲱⲗⲕ ⲁⲛ ϫⲉ ⲁϥⲱⲗⲓ ⲙ̀ⲡⲉϥϫⲓⲛⲛⲁⲩ ⲉⲃⲟⲗϩⲁ ⲛⲟⲩⲓⲥⲓ ⲛ̀ⲧⲉ ⲡⲓⲣⲏ ⲉⲧϥⲁⲓ ⲙ̀ⲙⲟϥ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲓⲧⲉⲛ ⲛⲉϥⲁⲕⲧⲓⲛ. ⲟⲩ ⲡⲉⲑⲛⲁϣⲱⲡⲓ ⲙ̀ⲙⲟϥ ϫⲉ ⲁϥⲉⲣⲁⲧⲥⲱⲧⲉⲙ ⲛ̀ⲥⲁ ⲡⲓⲣⲏ ⲫⲏ ⲉⲧϫⲱ ⲙ̀ⲙⲟⲥ ⲛⲁϥ ϫⲉ ⲙ̀ⲡⲉⲣⲥⲟⲡⲥ ⲉϫⲉⲛ ⲛⲓⲙⲱⲟⲩ ⲛ̀ⲧⲉⲕⲭⲱ ⲛ̀ⲥⲱⲕ ⲛ̀ⲧⲁϫⲓⲛⲛⲁⲩ (*160 V°*) ⲛ̀ⲑⲟⲕ ⲁⲛ ⲉⲧϥⲁⲓ ⲙ̀ⲙⲟⲕ ⲁⲗⲗⲁ ⲛⲁⲁⲕⲧⲓⲛ ⲡⲉ. ⲟⲩ ⲡⲁⲓⲣⲏϯ ϩⲱϥ ⲉⲧⲉ ⲧⲉϥϫⲓⲛⲛⲁⲩ ⲧⲱⲛ ⲉⲫ̅ϯ̅ ⲉϥⲕⲱϯ ⲛ̀ⲥⲁ ⲡⲱⲟⲩ ⲙ̀ⲫ̅ϯ̅ ⲛ̀ⲥⲏⲟⲩ ⲛⲓⲃⲉⲛ [115 V°] ϣⲁϥϩⲱⲛ ⲉϫⲉⲛ ⲡⲱⲟⲩ ⲧⲏⲣϥ ⲛ̀ⲧⲉ ⲡⲓⲣⲱⲙⲓ. ⲉϣⲱⲡ ⲇⲉ ⲁϥϣⲁⲛⲣⲓⲕⲓ ⲛ̀ⲥⲁ ⲡⲱⲟⲩ ⲙ̀ⲡⲓⲣⲱⲙⲓ ϣⲁϥϩⲉⲓ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲁ ⲡⲱⲟⲩ ⲙ̀ⲫ̅ϯ̅ ⲛⲉⲙ ⲧⲉϥϫⲓⲛⲛⲁⲩ ϣⲁϥⲟⲩⲱϧⲉⲛ ⲉⲃⲟⲗϩⲓⲧⲉⲛ ⲕⲉⲙⲏϣ ⲙ̀ⲡⲁⲑⲟⲥ ⲉⲛϧⲁⲉ ϣⲁϥϫⲱⲗⲕ ⲛⲉⲙ ⲛⲉϥⲗⲁⲟⲩⲓ ⲧⲏⲣϥ. (1) ⲟⲩⲟϩ ⲁ ⲡⲓⲉⲡⲓⲥⲕⲟⲡⲟⲥ ⲧⲱⲛⲧ ⲉⲃⲟⲗ ⲉϥⲉⲣϣⲫⲏⲣⲓ ⲛ̀ⲧⲉϥϫⲓⲛⲥⲁϫⲓ ⲛⲉⲙ ⲛⲉϥⲕⲁϯ

(1) A la place de ces longues explications qui débutent au fol. *159 V°* : ⲫⲏ ⲇⲉ ⲉⲧⲉϥⲓⲣⲓ ⲙ̀ⲙⲟϥ ⲟⲩⲙⲉⲧⲣⲱⲙⲓ ⲡⲉ, nous avons dans le ms. 59, fol. 128 R°, ces simples lignes : ⲫⲏ ⲇⲉ ⲉⲧⲉϥⲓⲣⲓ ⲙ̀ⲙⲟϥ ⲥⲟⲃⲉ ⲡⲱⲟⲩ ⲛ̀ⲧⲉ ⲡⲓⲣⲱⲙⲓ ⲉϥⲕⲱϯ ⲉⲣⲁⲛⲱⲟⲩ ⲫⲏ ⲅⲁⲣ ⲉⲧⲓⲣⲓ ⲙ̀ⲡⲁⲓⲣⲏϯ ϣⲁϥϩⲉⲓ ⲉⲃⲟⲗϧⲉⲛ ⲡⲣⲁⲛⲁϥ ⲛ̀ⲧⲉ ⲡ̅ⲟ̅ⲥ̅ ⲟⲩⲟϩ ϣⲁⲩⲥⲟⲃⲓ ⲙ̀ⲙⲟϥ ϧⲉⲛ ⲛⲓⲡⲟⲗⲉⲙⲟⲥ ⲟⲩⲟϩ ϣⲁⲣϩⲉⲓ ⲉⲃⲟⲗϧⲉⲛ ϯⲁⲣⲉⲧⲏ ⲟⲩⲟϩ ϣⲁϥⲧⲁⲕ ⲉⲛϧⲏⲧⲥ ⲉⲧⲁϥⲁⲓϥ ϫⲉ ⲉⲧⲁϥⲓⲣⲓ ⲕⲁⲧⲁ ⲣⲱⲙⲓ.

ⲉⲣϣⲟⲛ ⲟⲩⲟϩ ⲁϥϣⲉⲛⲁϥ ⲉⲧⲉϥⲃⲁⲕⲓ ϧⲉⲛ ⲟⲩϩⲓⲣⲏⲛⲏ ⲉϥϫⲉⲙϩⲏⲟⲩ ⲉϥϯⲱⲟⲩ ⲙ̀ⲫ̀ϯ (1).

Miracle du jeune possédé glouton.

Ⲁ ⲟⲩϧⲉⲗⲗⲱ ⲛ̀ⲥϩⲓⲙⲓ ⲓ ϩⲁⲣⲟϥ ⲛ̀ⲟⲩⲥⲟⲛ ⲉⲁⲥⲓⲛⲓ ⲙ̀ⲡⲉⲥϣⲏⲣⲓ ϩⲁⲣⲟϥ ⲉϥⲥⲟⲛϩ ⲛ̀ⲃⲉⲛⲓⲡⲓ ⲉⲩⲁⲙⲟⲛⲓ ⲙ̀ⲙⲟϥ ⲛ̀ϫⲉ ⲣⲱⲙⲓ ⲃ̄ ⲛⲁϥⲟⲓ ⲅⲁⲣ ⲛ̀ⲗⲉⲅⲉⲱⲛ ⲉϥⲗⲟⲃⲓ ⲉⲙⲁϣⲱ ⲡⲉ ⲛ̀ϫⲉ ⲡⲁⲓϧⲉⲗϣⲏⲣⲓ ⲉⲣⲉ ⲧⲉϥⲙⲁⲩ ⲙⲟϣⲓ ⲛ̀ⲥⲱϥ ⲉⲥⲣⲓⲙⲓ· ⲡⲉ ⲑⲁⲓ ⲅⲁⲣ ⲧⲉ ϯⲉⲛⲉⲣⲅⲓⲁ ⲛ̀ⲧⲉ ⲡⲓⲗⲉⲅⲉⲱⲛ ⲉⲧⲉⲙⲙⲁⲩ ⲫⲁⲓ ⲛⲉⲛⲉⲛⲥⲁ ⲟⲣⲉϥⲟⲩⲱⲙ ⲓ̄ⲅ̄ ⲙ̀ⲡⲉⲛⲧ ⲛ̀ⲱⲓⲕ ⲟⲩⲟϩ ⲛ̀ⲧⲉϥⲥⲱ ⲛ̀ⲟⲩⲙⲁⲩⲣⲉⲥ ⲙ̀ⲙⲱⲟⲩ ⲙ̀ⲙⲏⲛⲓ ϣⲁϥϩⲓ ⲟⲩⲭⲟⲥ ⲟⲩⲟϩ ϣⲁⲣⲉ ⲛⲓϧⲣⲏⲟⲩⲓ ⲃⲱⲗ ⲉⲃⲟⲗ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲙ̀ⲫⲣⲏϯ ⲛ̀ⲟⲩⲭⲣⲉⲙⲧⲥ ⲟⲩⲟϩ ⲡⲉ ϣⲁⲣⲉ ⲛⲓϧⲣⲏⲟⲩⲓ ⲛⲟⲩⲛⲓⲕ ⲙ̀ⲫⲣⲏϯ ⲛ̀ⲟⲩⲭⲣⲱⲙ ⲉϥⲟⲩⲱⲙ ⲛ̀ⲥⲁ ⲟⲩⲣⲱⲟⲩⲓ (*161 R°*) ⲟⲩⲟϩ ⲙ̀ⲡⲁⲩⲣⲁϣϥ ⲛ̀ϫⲉ ⲡⲁⲓϧⲣⲏⲟⲩⲓ [146 R°] ⲙ̀ⲙⲏⲛⲓ ⲁⲗⲗⲁ ϣⲁϥⲫⲟⲛϩϥ ⲉⲡⲉϥⲕⲉϩⲱⲓⲣⲓ ϣⲁϥⲟⲩⲟⲛⲟⲩ ⲟⲩⲟϩ ⲛ̀ⲧⲉϥⲥⲱ ⲛ̀ⲧⲉϥⲕⲉⲙⲓ ⲙ̀ⲙⲱⲟⲩ· ⲉⲑⲃⲉ ⲫⲁⲓ ⲁⲩⲥⲱⲛϩ ⲙ̀ⲡⲁⲓϧⲉⲗϣⲏⲣⲓ ⲃ̄ ⲉϧⲟⲩⲛ ⲉⲣⲟϥ ϩⲓⲛⲁ ⲛ̀ⲧⲟⲩϣⲧⲉⲙⲭⲁϥ ⲉⲟⲩⲱⲙ ⲙ̀ⲡⲉϥⲕⲉϩⲱⲓⲣⲓ ⲟⲩⲟϩ ⲛⲁϥⲕⲱϯ ⲡⲉ ⲛ̀ⲥⲁ ⲫⲱⲧ ⲛ̀ⲧⲟⲧⲟⲩ ϩⲱⲥⲇⲉ ⲛ̀ⲧⲉϥⲥⲱⲗⲡ ⲛ̀ⲥⲁ ⲛⲉϥϩⲃⲱⲥ ⲉⲃⲟⲗ ⲛ̀ⲧⲉϥⲟⲩⲱⲙ ⲛ̀ⲥⲱⲟⲩ ⲁⲩϣⲁⲛⲭⲁϥ ⲛⲉⲙ ⲛⲓⲕⲉⲣⲟⲕϩ ⲛⲉⲙ ⲛⲓⲕⲉⲗⲉⲃϣ ⲁϥϣⲁⲛϫⲉⲙⲟⲩ ϩⲓ ⲡⲉⲥⲏⲧ ⲟⲩⲟϩ ⲁϥϩⲉⲓ ⲉⲟⲩⲛⲓϣϯ ⲛ̀ϣⲱϣ ⲙ̀ⲡⲁⲓⲣⲏϯ ⲧⲉϥⲙⲁⲩ ⲇⲉ ⲁⲥϩⲓⲧⲥ ⲉⲡⲉⲥⲏⲧ ϧⲁ ⲛⲉⲛϭⲁⲗⲁⲩϫ ⲙ̀ⲁⲃⲃⲁ ⲙⲁⲕⲁⲣⲓⲟⲥ ⲡⲓⲁⲅⲓⲟⲥ ⲉⲥⲣⲓⲙⲓ ⲉⲥϯϩⲟ ⲉⲣⲟϥ ⲉⲥϫⲱ ⲙ̀ⲙⲟⲥ ϫⲉ ⲁⲣⲓⲃⲟⲏⲑⲓⲛ ⲉⲧⲁⲙⲉⲧⲭⲏⲣⲁ ⲛⲉⲙ ⲧⲁⲙⲉⲧϫⲱⲃ ϫⲉ ⲡⲁⲓϣⲏⲣⲓ ⲙ̀ⲙⲁⲩⲁⲧϥ ⲉⲧⲉⲛⲧⲏⲓ ⲁϥϫⲉⲙⲛⲟⲙϯ ⲉⲣⲟϥ ⲛ̀ϫⲉ ⲡⲁⲓⲗⲉⲅⲉⲱⲛ ⲉⲧϩⲱⲟⲩ· ⲡⲉϫⲁϥ ⲛⲁⲥ ϫⲉ ⲱⲟⲩ ⲛ̀ϩⲏⲧ ϯϧⲉⲗⲗⲱ ϯⲛⲁϩϯ ϫⲉ ⲫ̀ϯ ⲛⲁⲉⲣ

(1) Le manuscrit 59 ajoute cette finale, fol. 128 R°: ⲟⲩⲟⲛ ϩⲁⲛⲕⲉⲙⲏϣ ⲇⲉ ⲟⲛ ⲛ̀ϣⲫⲏⲣⲓ ⲉⲩⲟⲓ ⲙ̀ⲙⲏϣ ⲉⲙϩⲟⲩⲟ ⲛⲉⲙ ϩⲁⲛⲧⲁⲗϭⲟ ⲉⲟϣ (sic) ⲛⲁⲓ ⲉⲁ ⲫ̀ϯ ⲉⲣⲭⲁⲣⲓⲍⲉⲥⲑⲉ ⲙ̀ⲙⲱⲟⲩ ⲛⲁϥ ⲛⲁⲓ ⲉⲧⲉ ⲙ̀ⲡⲉⲛⲉϣⲉ (sic) ⲛⲟⲩϩⲟⲩⲟ ϩⲓ ⲡⲁⲓϫⲱⲙ ⲉⲑⲃⲉ ϫⲉ ⲥⲉⲥϧⲏⲟⲩⲧ ϩⲓ ⲡϫⲱⲙ ⲛ̀ⲧⲉ ⲛⲉϥⲡⲟⲗⲓⲧⲓⲁ (128 v°) ⲛⲁⲓ ⲉⲧⲁϥⲟⲩⲟⲛϩⲟⲩ ⲉⲃⲟⲗ ⲛ̀ϫⲉ ⲡⲓⲣⲱⲙⲓ ⲛ̀ⲧⲉ ⲫ̀ϯ ⲫⲏⲉⲑⲟⲩⲁⲃ ⲓⲉⲣⲱⲛⲏⲙⲟⲥ (sic).

ⲛ̀ⲛⲁⲓ ⲛⲉⲛⲉ ⲛⲉⲛ ⲛⲉⲕⲕⲟⲩϫⲓ ⲛ̀ϣⲏⲣⲓ ⲱⲟⲩ ⲛ̀ϩⲏⲧ ⲟⲩⲛ ⲛ̀ϩⲁⲛⲕⲟⲩϫⲓ ⲛ̀ⲉϩⲟⲟⲩ.

ⲁ ⲡⲁⲅⲓⲟⲥ ⲟⲩⲁϩⲥⲁϩⲛⲓ ⲉⲟⲣⲟⲩϩⲓⲧϥ ⲉ̀ϧⲟⲩⲛ ⲉⲟⲩⲣⲓ ⲉϥⲥⲟⲛϩ ⲟⲩⲟϩ ⲛ̀ⲧⲟⲩⲙⲟⲩⲧϩ ⲉⲣⲟϥ ⲉ̀ϧⲟⲩⲛ ⲉⲛⲁⲩ ⲛ̀ⲗⲟⲟⲩⲙⲟⲛ ⲛ̀ⲁⲧⲥⲱ ⲛ̀ϧⲟⲩⲛ ϧⲉⲛ ⲛⲓⲙⲁⲛ̀ⲭⲱⲓⲗⲓ ⲛ̀ⲧⲉ ⲛⲓ ⲉⲧϣⲱⲛⲓ [116 V°] ⲛⲁϥⲧⲁⲗϭⲟ ⲛ̀ⲟⲩⲙⲏⲏϣ ⲛ̀ⲥⲏⲟⲩ ⲛⲓⲃⲉⲛ ⲓⲉ ⲉ̅ ⲓⲉ ⲋ̅ ϣⲁⲧⲟⲩϫⲁⲓ ⲙ̀ⲙⲏⲛⲓ (*161 V°*) ⲉⲃⲉⲗϩⲓⲧⲉⲛ ⲛⲉϥⲧⲱⲃϩ ϩⲱⲥⲇⲉ ⲛ̀ⲧⲉϣⲧⲉⲛ ⲛⲓⲙⲱⲟⲩ ⲛ̀ⲧⲉ ϯϣⲱϯ ⲣⲱϣⲓ ⲙ̀ⲙⲏⲏϣ ⲉⲟⲛⲛⲟⲩ ϩⲁⲣⲟϥ ⲙ̀ⲙⲏⲛⲓ.

ⲁⲛⲟⲕ ϩⲱ ⲁⲓⲛⲁⲩ ⲉⲡⲓⲙⲁ ⲉⲛⲁⲣⲉ ⲡⲓⲣⲉϥϣⲱⲛⲓ ⲛ̀ϧⲏⲧϥ ⲛⲁϥⲟⲩⲏⲟⲩ ⲛ̀ϯⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ ⲡⲉ ⲛⲁⲩ ⲫⲟⲩⲱϣ ⲛ̀ⲟⲩⲣⲉⲅ ⲛ̀ⲧⲉ ⲟⲩⲥⲧⲁⲇⲓⲟⲛ ⲉⲛⲁⲛ ⲟⲩⲛ ⲛⲁⲣⲉ ⲡⲓϩⲱⲃ ⲟⲓ ⲛ̀ⲁⲛⲁⲅⲕⲏ ⲛⲁϥ ⲡⲉ ⲉⲟⲣⲉϥϩⲱⲗ ϣⲁ ⲫⲙⲱⲓⲧ ⲙ̀ⲡⲓ ⲉⲧϣⲱⲛⲓ ϩⲓⲛⲁ ⲛ̀ⲧⲉϥⲧⲱⲃϩ ⲉϫⲱⲟⲩ ⲟⲩⲟϩ ⲉⲛⲁⲛ ⲛⲁⲩϩⲟϫϩⲉϫ ⲙ̀ⲙⲟϥ ⲡⲉ ⲛ̀ϫⲉ ⲡⲓⲙⲏϣ ⲁϥϣⲱⲕⲓ ϧⲉⲛ ⲡⲓⲕⲁϩⲓ ⲉⲃⲟⲗ ⲥⲁϧⲣⲏⲓ ⲛ̀ϯⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ ⲁϥⲑⲁⲙⲓⲟ ⲛ̀ⲟⲩⲙⲱⲓⲧ ⲉϥϩⲏⲛ ⲉⲃⲟⲗ ⲥⲁϧⲣⲏⲓ ⲙ̀ⲡⲓⲕⲁϩⲓ ⲉϥϩⲏⲗ ϣⲁ ⲛⲓⲙⲁⲛ̀ⲭⲱⲓⲗⲓ ⲛ̀ⲧⲉ ⲛⲏⲉⲧϣⲱⲛⲓ ⲟⲩⲟϩ ⲛⲉϥϣⲁϥϣⲉ ⲛⲁϥ ϣⲁⲣⲱⲟⲩ ⲉⲃⲟⲗ ⲥⲁϧⲣⲏⲓ ⲙ̀ⲡⲓⲕⲁϩⲓ ϧⲉⲛ ⲡⲓⲙⲁ ⲉⲧϩⲏⲛ ⲛ̀ⲥⲟⲡ ⲃ̅ ⲙ̀ⲙⲏⲛⲓ ⲙ̀ⲙⲟⲛ ϩⲗⲓ ⲉⲛ ⲉⲣⲟϥ ⲉϥⲓⲣⲓ ⲛ̀ ⲕ̅ⲁ̅ ⲛ̀ⲥⲟⲡ ⲛ̀ϣⲗⲏⲗ ⲉϥϩⲏⲗ ϩⲁⲣⲱⲟⲩ ⲉⲃⲟⲗ ⲥⲁϧⲣⲏⲓ ⲙ̀ⲡⲓⲕⲁϩⲓ ⲛⲉⲙ ⲕ̅ⲁ̅ ⲛ̀ⲥⲟⲡ ⲛ̀ϣⲗⲏⲗ ϩⲓ ⲙⲉⲧⲁⲛⲟⲓⲁ ⲉϥⲛⲏⲟⲩ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲁⲣⲱⲟⲩ ⲉⲃⲟⲗ ⲥⲁϧⲣⲏⲓ ⲙ̀ⲡⲓⲕⲁϩⲓ ϣⲁⲧⲉϥⲓ ⲉⲧⲉϥⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ. ⲟⲩⲟϩ ⲛⲁⲓⲣⲓϯ ⲛⲁϥⲟⲓ ⲛ̀ⲛⲟⲩϣⲏⲛ ⲡⲉ ⲛ̀ⲥⲟⲡ ⲃ̅ ⲙ̀ⲙⲏⲛⲓ ⲉϥϣⲗⲏⲗ ⲛⲉⲙⲱⲟⲩ ⲟⲩⲟϩ ⲉϥϯϩⲟ ⲉ̀ⲫ̅ϯ̅ ⲉⲑⲃⲉ ⲡⲟⲩⲟⲩϫⲁⲓ.

[117 R°] ⲙⲉⲛⲉⲛⲥⲁ ⲕ̅ ⲇⲉ ⲛ̀ⲉϩⲟⲟⲩ ⲁϥⲟⲩⲱⲛ ⲙ̀ⲡⲓⲣⲟ ⲛ̀ⲧⲉ ⲡⲓϧⲉⲗϣⲏⲣⲓ ⲁϥⲉⲛϥ ⲉⲃⲟⲗ ⲁϥⲃⲱⲗ ⲙ̀ⲡⲉⲥⲛⲁⲩϩ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲁⲣⲟϥ ϫⲉ ⲟⲩⲛ ⲡⲉⲁϥⲗⲟϫϥ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲁⲣⲟϥ ⲡⲉ ⲛ̀ϫⲉ ⲡⲓⲇⲉⲙⲱⲛ. ⲟⲩⲟϩ ⲡⲉϫⲉ ⲡⲓⲣⲱⲙⲓ ⲛ̀ⲧⲉ ⲫ̅ϯ̅ ⲛ̀ⲟⲩⲛⲁⲩ ⲙ̀ⲡⲓⲁⲗⲟⲩ ϫⲉ ⲧⲉⲟⲩⲱϣ ⲛ̀ⲧⲉ ⲡⲉϣⲏⲣⲓ ⲟⲩⲱⲛ ⲛ̀ⲟⲩⲏⲣ ⲛ̀ⲱⲓⲕ ⲙ̀ⲙⲏⲛⲓ ⲛ̀ⲑⲟⲥ ⲇⲉ ⲡⲉϫⲁⲥ ⲛⲁϥ ϫⲉ ϯⲟⲩⲱϣ ϩⲓⲛⲁ ⲛ̀ⲧⲉϥⲟⲩⲟⲛ ⲓ ⲛ̀ⲗⲓⲧⲣⲁ ⲛ̀ⲱⲓⲕ ⲙ̀ⲙⲏⲛⲓ. ⲁϥϫⲱⲛⲧ ⲇⲉ ⲛ̀ϫⲉ ⲡⲓϧⲉⲗⲗⲟ ⲁϥⲉⲣⲉⲛ (*162 R°*) ⲧⲏⲛⲁⲛ ⲛⲁⲥ ⲉϥϫⲱ ⲙ̀ⲙⲟⲥ ϫⲉ ⲥⲉⲟϣ ⲛ̀ϫⲉ ⲛⲓ ⲉⲧⲁⲣⲉϫⲟⲧⲟⲩ ⲁⲗⲗⲁ ⲓⲥϫⲉ ⲥⲉⲟⲩ ⲛ̀ϩⲟⲩⲟ ⲉⲣⲟ ⲛ̀ϫⲉ ⲛⲓⲭⲣⲓⲁ ⲛⲁϣⲉⲛⲉ ⲛⲁⲩ ⲛ̀ⲗⲓⲧⲣⲁ ⲙ̀ⲡⲁⲧϫⲟⲛ ⲛ̀ⲭⲏⲣⲁ ⲙ̀ⲙⲏⲛⲓ ⲟⲩⲟϩ ϯⲕⲉⲧϯ ⲛⲏⲧⲟⲩ ⲛ̀ⲛⲉϣⲏⲣⲓ

ⲙ̀ⲙⲓⲛ· ϩⲏⲡⲡⲉ ⲅⲁⲣ ϧⲉⲛ ⲡⲓϩⲛⲟⲩ ⲛ̀ⲧⲉ ⲫ̅ϯ̅ ⲓⲥϫⲉ ⲛ̀ϯⲛⲟⲩ ⲅⲁⲣ ⲡⲉϣⲏⲣⲓ ⲛⲁⲟⲩⲉⲙ ⲱⲓⲕ ⲁⲛ ⲉⲃⲏⲗ ⲉⲣϯ ⲛ̀ⲗⲓⲧⲣⲁ ⲛ̀ⲱⲓⲕ ⲙ̀ⲙⲁⲩⲁⲧⲟⲩ ⲙ̀ⲙⲓⲛ ϩⲓⲛⲁ ⲛ̀ⲧⲉϥϣϫⲉⲙϫⲟⲙ ⲛ̀ⲉⲣⲡⲉϥⲕⲟⲩϫⲓ ⲛ̀ϩⲱⲃ ⲛ̀ϫⲓϫ·

ⲁⲗⲗⲁ ⲥⲱⲧⲉⲙ ⲛ̀ⲧⲁⲧⲁⲙⲟ ϫⲉ ⲡⲱⲥ ⲣⲱ ⲁ ⲡⲁⲓⲇⲉⲙⲱⲛ ϣϫⲉⲙϫⲟⲙ ⲉⲡⲉϣⲏⲣⲓ· ⲁ ⲡⲉϥⲓⲱⲧ ⲡⲟⲩ ⲁϥⲭⲁ ϩⲁⲛⲕⲟⲩϫⲓ ⲛ̀ⲭⲣⲓⲁ ⲛ̀ⲱⲧⲉⲛ ⲉⲩⲟⲓ ⲛ̀ϩⲟⲩⲟ ⲉⲛⲉⲧⲉⲛⲭⲏⲙⲱⲛϧ ⲟⲩⲟϩ ⲟⲩⲟⲛ ϩⲁⲛϧⲉⲗⲗⲟ ⲛ̀ⲭⲏⲣⲁ ⲛ̀ϩⲏⲕⲓ ⲛ̀ⲁⲧϫⲟⲙ ⲛ̀ϫⲟⲃⲓ ⲉⲩⲟⲓ ⲛ̀ⲟⲉϣⲉⲩ ⲉⲣⲱⲧⲉⲛ ⲉⲩⲭⲣⲓⲁ ⲛ̀ⲉⲣ [117 V°] ⲛⲏⲁⲓ ⲡⲉⲛⲱⲟⲩ ⲟⲩⲟϩ ⲙ̀ⲡⲉ-ⲧⲉⲛⲁⲓϥ· ⲉⲑⲃⲉ ⲫⲁⲓ ⲁ ⲫ̅ϯ̅ ⲭⲁⲛⲁ ⲙ̀ⲡⲁⲓⲇⲉⲙⲱⲛ ⲉⲓ ⲉϧⲟⲩⲛ ⲉⲡⲉϣⲏⲣⲓ ϩⲓⲛⲁ ⲛ̀ⲧⲉϥⲟⲩⲟⲛⲟⲩ ⲟⲩⲟϩ ⲛ̀ⲧⲉϥⲟⲩⲱⲟⲩ ⲉⲃⲟⲗ ⲛ̀ⲕⲁⲕⲱⲥ ϧⲉⲛ ⲟⲩⲙⲉⲧⲁⲧⲥⲓ ⲟⲩⲟϩ ⲛ̀ⲧⲉⲧⲉⲛⲉⲣϩⲏⲕⲓ ϩⲱⲧⲉⲛ ϫⲉ ⲁⲧⲉⲧⲉⲛⲉⲣⲁⲑⲛⲁⲓ ⲉϧⲟⲩⲛ ⲉⲛⲓϫⲱⲃ· ⲟⲩⲟϩ ⲡⲁⲓⲣⲏϯ ⲉⲧⲁϥ-ϯⲥⲃⲱ ⲛⲱⲟⲩ ⲉⲣⲓ ⲙ̀ⲙⲏⲁⲓ ⲉⲁϥϯ ⲙ̀ⲡⲓϧⲉⲗϣⲏⲣⲓ ⲛ̀ⲧⲉϥⲙⲁⲩ ⲉϥⲟⲩⲟϫ ⲉϥⲧⲱⲃϩ ⲙ̀ⲫ̅ϯ̅ ⲟⲩⲟϩ ⲉϥϣⲉⲡϩⲙⲟⲧ ⲛ̀ⲧⲉⲛⲓⲭ̅ⲥ̅ ⲉⲣⲉ ⲡⲉϥⲙⲉⲩⲓ ⲉⲙⲟⲛⲧ ⲉⲣⲟϥ ⲉⲙⲁϣⲱ· ⲟⲩⲟϩ ⲟⲩⲟⲛ ⲛⲓⲃⲉⲛ ⲉⲧⲁⲩ-ⲥⲱⲧⲉⲙ ⲁⲩϯⲱⲟⲩ ⲙ̀ⲫ̅ϯ̅ ⲫⲏ ⲉⲧϯⲱⲟⲩ ⲟⲩⲟϩ ⲉⲧⲟⲓⲉⲓ ⲛ̀ⲛⲏ ⲉⲑⲟⲩⲁⲃ ⲛ̀ⲧⲁϥ (*162 V°*) ⲛⲏ ⲉⲧⲁⲩⲙⲉⲛⲣⲓⲧϥ ⲉⲃⲟⲗϧⲉⲛ ⲡⲟⲩϩⲏⲧ ⲧⲏⲣϥ·

ⲟⲩⲟϩ ⲁ ⲫ̅ϯ̅ ⲉⲣ ⲧⲁⲓⲕⲉϣⲫⲏⲣⲓ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲓⲧⲟⲧϥ ⲙ̀ⲁⲃⲃⲁ ⲙⲁⲕⲁⲣⲓ ⲁⲛⲟⲕ ⲅⲁⲣ ⲙ̀ⲡⲓⲛⲁⲩ ⲉⲣⲟϥ ⲙ̀ⲡⲁⲃⲁⲗ ϫⲉ ⲟⲩⲛ ⲅⲁⲣ ϧⲁϫⲱϥ ⲙ̀ⲡⲁϫⲓⲛ ⲉϧⲟⲩⲛ ⲉⲛⲧⲱⲟⲩ ⲁϥⲙ̀ⲧⲟⲛ ⲙ̀ⲙⲟϥ ⲡⲉϥⲙⲁⲑⲏⲧⲏⲥ ⲇⲉ ⲁⲩⲧⲁⲙⲟⲓ ⲉⲑⲃⲉ ⲡⲁⲓϫⲱⲙ ⲉⲧⲁ ⲫ̅ϯ̅ ⲁⲓⲧⲟⲩ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲓⲧⲟⲧϥ·

Récit d'Amon.

ⲁⲩϫⲉ ⲡⲁⲓⲕⲉⲥⲁϫⲓ ⲛⲏⲓ ⲟⲛ ϫⲉ ⲁⲃⲃⲁ ⲙⲁⲕⲁⲣⲓ ⲧⲁⲙⲟⲛ ⲉⲣⲟϥ ϫⲉ ⲛⲉ ⲟⲩⲟⲛ ⲟⲩϧⲉⲗⲗⲟ ⲉⲩⲙⲟⲩϯ ⲉⲣⲟϥ ϫⲉ ⲁⲃⲃⲁ ⲁⲙⲟⲩⲛ ⲉϥⲟⲓ [118 R°] ⲙ̀ⲡⲉϣⲙⲉ ⲛ̀ⲁⲃⲃⲁ ⲁⲛⲧⲱⲛ ϧⲉⲛ ⲡⲓϣⲁϥⲉ ⲉⲧⲥⲁ-ϧⲟⲩⲛ· ⲁ ⲡⲓϧⲉⲗⲗⲟ ϩⲓⲟⲩⲕⲟⲧ ⲉⲁⲃⲃⲁ ⲁⲛⲧⲱⲛ ⲙ̀ⲡⲟⲩⲥⲟⲛ ⲉⲧⲁϥϣⲉ ⲇⲉ ⲉϧⲟⲩⲛ ⲁⲩϣⲗⲏⲗ ⲁⲩϩⲉⲙⲥⲓ ⲁⲩϩⲓⲟⲩⲓ ⲙ̀ⲡⲟⲩⲙⲉⲩⲓ· ⲡⲉϫⲉ ⲡⲓϩⲉⲗⲗⲟ ⲛ̀ⲁⲃⲃⲁ ⲁⲛⲧⲱⲛ ϫⲉ ⲡⲱⲥ ⲡⲁϧⲓⲥⲓ ⲟⲩⲙⲏϣϯ ⲡⲉ ⲉϩⲟⲧⲉ ⲫⲱⲕ ⲟⲩⲟϩ ⲁ ⲡⲉⲕⲣⲁⲛ ⲉⲣⲛⲓϣϯ ϧⲉⲛ ⲛⲓⲣⲱⲙⲓ ⲙ̀ⲡⲁⲓⲣⲏϯ ⲁⲛⲟⲕ ⲇⲉ ⲙ̀ⲙⲟⲛ ϩⲗⲓ ⲉⲙⲓ ϫⲉ ϯⲙⲟⲛ ϩⲓϫⲉⲛ ⲡⲓⲕⲁϩⲓ· ⲁⲃⲃⲁ ⲁⲛⲧⲱⲛ ⲇⲉ ⲡⲉϫⲁϥ ⲛⲁϥ ϫⲉ ⲁⲗⲗⲁ ⲁⲛⲉⲛⲣⲉ

ⲫϯ ⲉϩⲟⲧⲉⲣⲟⲕ ⲡⲉϫⲉ ⲡⲓϧⲉⲗⲗⲟ ⲛⲁϥ ϫⲉ ⲡⲟⲥ ⲁⲕⲙⲉⲛⲣⲉ ⲫϯ ⲉϩⲟⲧⲉⲣⲟⲓ ⲁⲛⲟⲕ ⲁⲓϫⲁ ϩⲱⲃ ⲛⲓⲃⲉⲛ ⲛ̀ⲥⲱⲓ ⲟⲩⲟϩ ⲟⲩⲟⲛ ⲟⲩⲛⲓϣϯ ⲛ̀ϧⲓⲥⲓ ⲧⲁⲗⲏⲟⲩⲧ ⲉⲣⲟⲓ ⲉϩⲟⲧⲉⲣⲟⲕ. ⲡⲉϫⲉ ⲁⲃⲃⲁ ⲁⲛⲧⲱⲛⲓ ⲛⲁϥ ϫⲉ ⲛⲁϩϯ ⲉⲣⲟⲓ ϫⲉ ⲕⲁⲧⲁ ⲡⲙⲉⲓ ⲛ̀ϩⲏⲧ ⲉⲧⲉ ⲛ̀ϧⲏⲧ ⲉϧⲟⲩⲛ ⲉⲫϯ ⲁϥⲉϣⲁⲛ ⲡⲁⲛⲉⲩ ⲣⲓⲕⲓ ⲥⲁⲃⲟⲗ ⲙ̀ⲙⲟϥ ⲛ̀ⲟⲩⲕⲟⲩϫⲓ (*163 R°*) ϯⲣⲏⲛ ⲙ̀ⲫⲣⲏϯ ⲙ̀ⲡⲓⲕⲟⲩϫⲓ ⲛ̀ⲁⲗⲱⲟⲩⲓ ⲛ̀ⲟⲩⲁⲛⲟⲩⲓ ⲁⲣⲉϣⲁⲛ ⲧⲟⲩⲙⲁⲩ ϫⲁⲩ ⲉⲛⲉⲥⲏⲧ ⲟⲩⲟϩ ⲛ̀ⲧⲉⲥϫⲟⲛⲥ ⲛ̀ⲟⲩⲕⲟⲩϫⲓ ϣⲁⲧⲉⲥⲛⲁⲩ ⲉⲫⲛⲉⲓ ⲙ̀ⲡⲉⲥϣⲏⲣⲓ ⲉϧⲟⲩⲛ ⲉⲣⲟⲥ. [148 V°] ⲁϥⲉⲣⲟⲩⲱ ⲛ̀ϫⲉ ⲡⲓϧⲉⲗⲗⲟ ⲡⲉϫⲁϥ ϫⲉ ⲟⲩⲟⲓ ⲛⲏⲓ ⲁⲛⲟⲕ ϫⲉ ϯⲥⲱⲟⲩⲛ ⲙ̀ⲙⲟⲓ ⲁⲛ ϫⲉ ⲓⲥϫⲉⲛ ⲉⲧⲁⲓⲉⲣⲙⲟⲛⲁⲭⲟⲥ ϣⲁ ⲉϧⲟⲩⲛ ⲉϯⲛⲟⲩ ϫⲉ ⲁⲛ ⲁ ⲟⲩⲉⲣⲏⲓ ⲓ ⲉⲃⲟⲗϧⲉⲛ ⲛⲁⲃⲁⲗ ⲉⲛⲉϩ ⲧⲱⲃϩ ⲉϫⲱⲓ ϩⲱ ⲁⲣⲓⲟⲩ ⲛ̀ⲧⲉ ⲡⲟⲥ ⲉⲣ ⲟⲩⲛⲁⲓ ⲛⲉⲙⲏⲓ.

ⲡⲥⲉⲡⲓ ⲇⲉ ⲛ̀ⲛⲓϫⲟⲙ ⲛⲉⲙ ⲛⲓⲁⲣⲉⲧⲏ ⲛ̀ⲧⲉ ⲡⲓⲁⲅⲓⲟⲥ ⲁⲃⲃⲁ ⲙⲁⲕⲁⲣⲓ ⲡⲓⲣⲉⲙⲛ̀ⲭⲏⲙⲓ ϫⲉ ⲛⲁϥⲟⲓ ⲛ̀ⲁϣ ⲛ̀ⲣⲏϯ ⲡⲉ ϫⲉ ⲛⲁϥⲟⲓ ⲙ̀ⲡⲁⲛⲧ ⲉⲛⲁϣⲱ ⲡⲉ ⲟⲩⲟϩ ⲡⲉ ⲟⲩⲟⲛ ⲟⲩⲛⲓϣϯ ⲛ̀ⲁⲣⲉϩ ⲛ̀ⲧⲟⲧϥ ⲉⲛⲁϣⲱ ⲡⲉ ⲁⲓϣⲁⲛⲫⲓⲣⲓ ⲉⲣⲱⲟⲩ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲧⲉⲛⲛⲁⲁϣⲁⲓ ⲛ̀ⲥⲁϫⲓ. ⲧⲉⲛⲛⲁⲕⲏⲛ ⲇⲉ ⲉⲣⲟⲛ ϣⲁ ⲛⲁⲓⲛⲁ ⲉⲛⲫⲓⲣⲓ ⲉⲑⲃⲉ ⲛⲓϩⲃⲏⲟⲩⲓ ⲉⲧⲟⲩⲟⲥⲓ ⲛ̀ⲧⲉ ⲁⲃⲃⲁ ⲙⲁⲕⲁⲣⲓ ⲡⲓⲣⲱⲙⲓ ⲛ̀ⲧⲉⲗⲓⲟⲥ ϧⲉⲛ ⲟⲩⲥⲉⲙⲛⲏⲓ ⲉⲑⲃⲉ ϫⲉ ⲟⲩⲙⲉⲧⲁⲧϫⲟⲙ ⲧⲉ ⲉⲟⲓ ⲛⲏⲓ ⲙ̀ⲡⲓⲧⲁⲗⲟⲩⲟ ⲉⲧⲁ ⲡⲟⲥ ⲉⲣⲉⲛⲉⲣⲅⲓⲛ ⲙ̀ⲙⲱⲟⲩ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲓⲧⲟⲧϥ ⲛⲉⲙ ⲛⲁϣⲁⲓ ⲙ̀ⲡⲉϥⲡⲟⲗⲓⲧⲓⲁ ⲙⲁⲗⲓⲥⲧⲁ ϫⲉ ⲁⲩⲉϧⲉ ϩⲁⲛⲕⲉϩⲃⲏⲟⲩⲓ ⲛ̀ⲧⲁϥ ϩⲓ ϩⲁⲛⲕⲉϫⲟⲙ (1).

Derniers jours de Macaire.

(*166 R°*) [152 R°] ⲁϥϫⲟⲥ ⲛ̀ϫⲉ ⲁⲃⲃⲁ ⲡⲁⲫⲛⲟⲩϯ ⲡⲓⲙⲁⲑⲏⲧⲏⲥ ⲛ̀ⲧⲉ ⲁⲃⲃⲁ ⲙⲁⲕⲁⲣⲓ ϫⲉ ϩⲟⲧⲉ ⲉⲧⲁ ⲡⲟⲩⲣⲟ ⲡⲭⲥ ϫⲉⲙ ⲡⲉϥϣⲓⲛⲓ ⲟⲩⲟϩ ⲉⲧⲁϥⲉⲛϥ ⲉⲃⲟⲗϧⲉⲛ ⲥⲱⲙⲁ ⲉⲃⲟⲗϧⲉⲛ ⲡⲁⲓⲕⲟⲥⲙⲟⲥ ϫⲉ ⲛ̀ⲧⲉϥϯⲙ̀ⲧⲟⲛ ⲛⲁϥ ⲉⲃⲟⲗϧⲉⲛ ⲡⲓϧⲓⲥⲓ ⲛⲉⲙ ⲡⲓϥⲱϯ ⲉⲧⲁϥϣⲟⲡⲟⲩ ⲉⲑⲃⲉ ϯⲙⲉⲧⲁⲟⲛⲟⲩ ⲉⲧϧⲉⲛ [ⲡⲓⲱⲛϧ ⲛ̀ⲉⲛⲉϩ ϩⲁⲛⲟⲩⲟⲛ ⲇⲉ ⲛ̀ⲣⲉϥⲛⲁⲩ ⲛ̀ⲧⲉ ⲛⲓⲉⲑⲟⲩⲁⲃ ⲉⲧⲟϩⲓ

(1) Ici commence le récit des derniers jours de Macaire tels qu'ils sont racontés chez Amélineau, *Histoire des monastères de la Basse-Égypte*, pp. 101-111.

ⲉⲣⲁⲧⲟⲩ ⲉϫⲉⲛ ⲡⲉϥⲗⲩⲯⲁⲛⲟⲛ ⲉⲧⲁⲙⲟⲩⲧ (*166 V°*) ⲙ̄ⲡⲓⲛⲁⲩ ⲉⲧⲉⲙ̄ⲙⲁⲩ ⲉϥϩⲓⲭⲣⲱⲙ ⲉⲃⲟⲗ [152 V°] ⲟⲩⲟϩ ⲁⲩⲉⲣⲟⲉⲱⲣⲡ ⲛ̄ⲧⲉϥⲯⲩⲭⲏ ⲙ̄ⲙⲁⲕⲁⲣⲓⲁ ⲉⲩϩⲟⲗⲙⲉⲥ ⲟⲩⲟϩ ⲁⲩⲧⲁϩⲟⲥ ⲉⲣⲁⲧⲥ ϩⲓⲣⲉⲛ ϯⲡⲩⲗⲏ ⲛ̄ⲧⲉ ⲡⲱⲛϧ. ⲁⲩⲛⲁⲩ ⲉⲙⲏ ⲉⲧϧⲉⲛ ⲡⲁⲏⲣ ⲉⲩⲑⲱⲟⲩϯ ϧⲉⲛ ⲟⲩϣⲑⲟⲣⲧⲉⲣ ⲟⲩⲟϩ ϩⲓⲛⲏⲉ ⲛⲁⲩⲱϣ ⲉⲃⲟⲗ ⲥⲁⲛⲉⲛϩⲏϥ ϧⲉⲛ ϩⲁⲛⲛⲓϣϯ ⲛ̄ϧⲣⲱⲟⲩ ⲉⲩϫⲱ ⲙ̄ⲙⲟⲥ ϫⲉ ⲁⲕϩⲱⲗ ⲙⲁⲕⲁⲣⲓ. ⲁϥⲉⲣⲟⲩⲱ ⲟⲩⲃⲛⲟⲩ ϫⲉ ϣⲁϯⲛⲟⲩ ⲙ̄ⲡⲁϯϣⲭⲁ ⲛⲁϩⲏⲧ ⲉⲃⲟⲗ ⲟⲩⲇⲉ ⲙ̄ⲡⲁϯϣⲧⲁⲭⲣⲟⲓ ⲉϫⲉⲛ ⲛⲁⲓⲥⲁϫⲓ ⲟⲩⲟϩ ϧⲉⲛ ⲛⲁⲓ ⲉⲧⲁϥⲉⲣⲥⲁϧⲟⲩⲛ ⲛ̄ϯⲡⲩⲗⲏ. ⲡⲁⲗⲓⲛ ⲟⲛ ⲁⲩⲱϣ ⲉⲃⲟⲗ ⲉⲩϫⲱ ⲙ̄ⲙⲟⲥ ϫⲉ ⲁⲕϩⲱⲗ ⲙⲁⲕⲁⲣⲓ ⲟⲩⲟϩ ⲁϥϥⲁⲓ ⲛ̄ⲧⲉϥⲥⲙⲏ ⲉⲡϣⲱⲓ ⲛ̄ϫⲉ ⲁⲃⲃⲁ ⲙⲁⲕⲁⲣⲓ ϧⲉⲛ ϯⲙⲏϯ ⲛ̄ⲥⲙⲏ ⲛ̄ⲧⲉ ⲡⲟⲉⲗⲏⲗ ⲛⲉⲙ ⲟⲩⲣⲁϣⲓ ⲛ̄ⲁⲅⲅⲉⲗⲓⲕⲟⲛ ϩⲱⲥⲧⲉ ⲛ̄ⲧⲉ ⲡⲕⲁϩⲓ ⲥⲉⲙⲥⲉⲙ ⲉⲃⲟⲗ ϧⲉⲛ ϯⲥⲙⲏ ⲉϥϫⲱ ⲙ̄ⲙⲟⲥ ϫⲉ ϥⲥⲙⲁⲣⲱⲟⲩⲧ ⲛ̄ϫⲉ ⲡⲓϣⲁ ⲉⲛⲉϩ ⲉⲧⲟϣ ⲙ̄ⲡⲉⲧϣⲉⲛϩⲏⲧ ⲫⲏ ⲉⲧⲁ ⲧⲁⲯⲩⲭⲏ ⲙⲉⲛⲣⲓⲧϥ (1) ϫⲉ ⲁⲓⲕⲱϯ ⲁⲓϫⲉⲙϥ ⲁⲓⲕⲱⲗϩ ⲟⲩⲟϩ ⲁϥⲁⲟⲩⲱⲛ ⲛⲏⲓ ⲙ̄ⲫⲙⲟⲓⲧ ⲉϧⲟⲩⲛ ⲙ̄ⲡⲱⲛϧ ⲛ̄ⲉⲛⲉϩ ⲛ̄ϫⲉ ⲡⲟⲩⲣⲟ ⲛ̄ⲧⲉ ⲡⲱⲟⲩ ⲡⲁⲙⲟⲛⲟⲥ ⲙ̄ⲙⲟⲩϯ ⲡ̄ⲭ̄ⲥ̄ ϫⲉ ⲁϥⲁⲓⲧ ⲛ̄ⲉⲙⲡϣⲁ ⲛ̄ⲟⲩⲙⲉⲧⲣⲉⲙϩⲉ ⲛ̄ⲉⲛⲱⲣⲁⲛⲟⲛ ⲉⲃⲟⲗϧⲉⲛ ⲡⲓⲫⲁϣ ⲉⲧⲉⲧⲉⲛϣⲱⲕ ⲉⲣⲟϥ ⲛ̄ϯⲙⲉⲧⲣⲱⲙⲓ. ⲟⲩⲟϩ ⲛⲁⲓ ⲉⲧⲁϥϫⲟⲧⲟⲩ ⲁϥϩⲟⲙϥ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲁⲣⲱⲟⲩ ⲛ̄ϫⲉ ⲡⲓⲕⲣⲓⲧⲏⲥ ⲙ̄ⲙⲏⲓ (*167 R°*) ⲫⲣⲉϥϯ ⲙ̄ⲡⲉⲃⲣⲁⲛⲟⲛ ⲙ̄ⲡⲉⲧⲉⲣϩⲟϯ ϧⲁⲧⲉϥϩⲏ ⲟⲩⲟϩ ⲉⲧⲉⲣⲁⲅⲁⲡⲁⲛ ⲙ̄ⲡⲉϥⲟⲩⲱϣ ⲛ̄ⲉⲩⲁⲅⲅⲉⲗⲓⲕⲟⲛ.

ⲉⲩⲱⲟⲩ ⲙ̄ⲫⲓⲱⲧ ⲛⲉⲙ ⲡϣⲏⲣⲓ ⲛⲉⲙ ⲡⲓⲡ̄ⲛ̄ⲁ̄ ⲉⲑⲟⲩⲁⲃ ϣⲁ ⲉⲛⲉϩ ⲁⲙⲏⲛ (2).

(1) Ms. ⲙⲉⲛⲣⲓϥⲧ.
(2) Ce verset d'action de grâces à la Trinité ne se trouve que dans le ms. 61.

TRADUCTION

RÉCIT DE LA LONGUE RECENSION.

De l'Abba Macaire l'Égyptien.

(*150 R*) C'est une appréciation qu'il nous faut porter maintenant sur les actes d'Abba Macaire l'Égyptien d'abord, et ceux d'Abba Macaire l'Alexandrin. Tous deux sont des hommes fameux dans la vie ascétique; leurs noms sont grands dans tout le monachisme. Pour ce qui regarde leurs travaux, si les incrédules les entendent, ils ne croiront pas à leur existence ou à leur réalité. A cause de cela, comme ils sont nombreux et difficiles à croire, j'hésite à les écrire, de peur que d'aucuns n'aillent me croire menteur. Il est écrit, en effet : « Le Seigneur fera périr quiconque profère le mensonge. » Tu sais, toi, ô croyant, que je ne mens point; tu t'adonnes toi-même à de nombreuses pratiques de piété; ne sois donc pas incrédule à leur histoire.

De ces deux hommes donc, l'un est Égyptien, l'autre était Alexandrin vendant jadis des friandises. Je rapporterai ce qui regarde l'Égyptien d'abord. Ce fut lui qui trépassa le premier avant l'Alexandrin; (*150 V*) ce fut lui également qui inhuma le corps de l'Abba Antoine. Il passa soixante-cinq ans de séjour dans le désert et il mourut dans sa quatre-vingt-dix-septième année. Deux ans après sa mort, j'allai à la Montagne, je trouvai l'Alexandrin qui vécut encore deux ans. Lorsque je rencontrai les véritables disciples de l'Égyptien, je les interrogeai; ils m'instruisirent un peu de quelques-unes de ses vertus et de ses pratiques de piété. L'Abba Évagrius aussi, qui était son grand émule, me renseigna lui encore sur quelque autre peu de ses vertus. Ils m'apprirent que dès son enfance, il fut doué d'un grand discernement : son jugement était si pondéré qu'on l'appelait « le vieillard » depuis sa jeunesse. A cause de sa pureté de cœur, il progressa grandement. Lorsqu'il eut quarante ans accomplis, il mérita de recevoir une grâce contre les esprits : il guérissait toutes les maladies humaines. Il reçut aussi la grâce de prophétie : souvent il apprenait à ceux qui avaient foi en sa parole des événements avant qu'ils se produisissent, et ils arrivaient.

Deux disciples seulement demeuraient avec lui, habitant à l'intérieur du grand désert, (*151 R*) celui qu'on appelle de Scété. L'un de ses disciples restait à ses côtés, à cause des malades qui venaient à lui pour qu'il fit leur guérison. L'autre vaquait seul dans une cellule, à l'intérieur du grand désert. Lorsqu'il se fut écoulé un peu de temps, l'Abba Macaire commença à voir, avec l'œil éclairé de son intelligence, ce qui adviendrait de son disciple. Il lui dit : Jean, mon serviteur, écoute-moi, mon fils, accepte mes enseignements. En vérité, tu es tenté par une passion: tu ne la connais pas encore. Je vois l'esprit d'avarice

qui est près de te dominer. Je sais que si tu m'écoutes, tu deviendras accompli en ce lieu : tout le monde t'honorera, un fouet ne touchera pas ta demeure. Au contraire, si tu es indocile envers moi, ta fin sera honteuse, à la manière de Giézi le fils d'Élisée : tu es, en effet, malade de sa passion. Or, il arriva à Jean de désobéir après la mort du saint Abba Macaire, au bout de quinze ou vingt ans. L'éléphantiasis envahit Jean complètement, au point que tu n'aurais pas pu trouver un petit endroit de son corps pour y piquer ton doigt. (*151 V*) Il avait coutume de détourner les biens qu'on lui donnait pour être distribués aux pauvres. Telle est donc la vertu de prophétie du saint Abba Macaire; il voyait, en effet, l'événement avant son temps.

Sa manière de vivre, nous la rapporterons comme nous l'avons apprise. Sa première vertu était de demeurer seul dans le désert en tout temps. Et, de fait, cela est grand chez les Égyptiens avec le travail manuel qui est un honneur chez eux, ainsi que de vivre de privations dans les épreuves et les veilles, ô toi qui t'adonnes au travail des mains. Du manger et du boire de ce vieillard, il est superflu d'en parler, car, à la vérité, ceux-là même qui sont indolents, ne prennent ni pain ni eau à satiété dans le désert de Scété, soit à cause de l'éloignement des habitations, soit à cause du zèle qui anime chacun à l'ascèse. Véritablement, le désert même incite l'homme à la force de l'ascèse, qu'il le veuille ou ne le veuille pas. Et, à cause des nombreuses ascèses du vieillard, on dit de lui qu'il avait sa pensée unie à Dieu en toutes les choses auxquelles il devait s'adonner, de sorte que comme il priait fréquemment, (*152 R*) son esprit était habituellement élevé pour s'entretenir avec Dieu, demeurant dans la contemplation du ciel. Et tout le monde était en admiration devant lui, à cause de toutes les grâces que Dieu lui donnait. Et dans toutes ces grâces, il n'est personne qui puisse lutter pour son élévation en toutes les vertus et le surpasser... Par l'intermédiaire de cet Abba Macaire l'Égyptien, Dieu fit de grands miracles pour les cures des malades. Je rapporterai tous ceux-ci ensemble, car il chassait une foule de démons.

Un homme d'Égypte s'était amouraché d'une femme libre en puissance de mari. Il le lui dit et elle ne l'écouta point. Voyant qu'elle ne cédait pas, il alla chez un magicien, le sollicita, disant : J'aime une femme, mais elle ne répond pas à mes avances. Fais-lui donc violence pour qu'elle m'aime, ou bien fais qu'il y ait une haine entre elle et son mari pour que celui-ci la rejette et que je la prenne pour femme. Après que le sorcier eut reçu de cet homme abondance d'or, il mit en œuvre l'art mauvais de la magie : il fit naître une nuée devant les yeux des hommes pour qu'ils vissent cette femme sous la forme d'une jument. Il n'est pas possible à un homme de transformer la créature de Dieu; (*152 V*) il n'y a que Dieu seul qui l'a créée qui a le pouvoir de transformer la nature de ses créatures comme il veut. Et son mari passa plusieurs jours, les vêtements en lambeaux, se lamentant sur sa femme en la

voyant devenue jument. Celle-ci passa plusieurs jours sans manger. Si son mari lui donnait une botte de foin, elle ne la mangeait pas; s'il lui donnait du pain, elle ne le goûtait pas. Cet homme était plongé dans la stupeur. Il disait : Comment ma femme est-elle devenue une jument qui couche sur mon lit? Et il lui parlait en pleurant, et sa femme ne lui répondait pas. Il alla supplier les prêtres de l'Église en disant : Venez à ma maison et voyez le malheur qui m'atteint! Et après que les prêtres furent venus à la maison et eurent vu la jument, ils ne connurent pas ce que c'était. Mais après qu'elle eut passé trois jours sans manger, bien qu'on lui eût offert deux espèces de nourriture : du pain et du foin, le mari se dit : Si je la laisse ainsi elle mourra de faim. Je me lèverai pour la conduire auprès de l'Abba Macaire, l'homme de Dieu, afin qu'il la voie et sache ce que c'est. Cela arriva pour la manifestation de la puissance de Dieu, qui était avec le grand Abba Macaire.

(*153 R*) Et le mari se leva, mit un licou à sa femme comme à une jument et il alla marchant devant elle au désert. Il la conduisit au séjour d'Abba Macaire. Lorsqu'il approcha de l'endroit, les frères stationnaient hors de l'église de l'Abba Macaire et ceux-ci se querellèrent avec le mari, disant : Comment as-tu osé conduire cette jument à la Montagne? tu as commis une grande faute; pourquoi as-tu amené cette jument venant ici avec toi? Le mari leur répondit : Je l'ai amenée auprès du saint pour qu'elle soit prise en pitié. Ils demandèrent : Qu'a-t-elle? Il répondit : C'est ma femme; je ne sais comment elle est devenue jument! Voici trois jours qu'elle n'a rien mangé. Les frères allèrent chez le vieillard et l'informèrent en disant : Il y a un homme là dehors conduisant une jument, disant : C'est ma femme, et je ne sais par quel sortilège elle est devenue jument. Dieu avait-il déjà instruit l'Abba Macaire au sujet de cette femme? Les frères le trouvèrent priant pour elle. Le saint Abba Macaire ouvrit la porte, sortit et, en voyant la femme, il dit aux frères : Mais c'est vous plutôt qui êtes des chevaux, qui avez des yeux même de chevaux. Ce n'est pas une jument, mais c'est vous qui la voyez comme une jument. (*153 V*) C'est une femme, je la vois. Il est impossible à un homme de changer la créature de Dieu en une autre forme. C'est un nuage qui est placé devant les yeux des hommes. Pour que vous connaissiez qu'il en est ainsi, apportez-moi de l'eau. Après qu'on lui eut apporté de l'eau, il pria avec les frères, fit le signe de la croix sur l'eau, la bénit et la répandit sur la tête de la jument. Aussitôt il la fit apparaître sous les dehors d'une femme, parlant et rendant grâces à Dieu et au vieillard devant tous. Puis Macaire, après avoir pris du pain, le bénit, le lui donna à manger, et la femme recouvra les forces et tous virent qu'elle était femme.

Et Macaire lui fit ces recommandations : Ne mange pas de chair, afin que le démon ne puisse pas trouver en toi le plaisir de la chair et qu'il ne t'entraîne, toi aussi, par le plaisir, la passion et l'élément charnel. Ensuite, il la réconforta ainsi : Ne demeure pas sans participer

au sacrifice un seul dimanche, allant à l'église matin et soir tous les jours. Ce qui t'est arrivé, de fait, provient de ce que tu es restée cinq semaines sans user des saints mystères du Christ. Il la congédia. elle s'en alla à sa maison avec son mari, et ils rendaient grâces à Dieu tous deux ensemble.

(*154 R*) **A propos de Hieraca.**

J'ai appris aussi. d'hommes dignes de foi, ce petit fait à son sujet. Il arriva qu'il y avait un moine habitant les déserts du village de Bouschim. Il s'adonnait aux exercices d'une grande ascèse continue. Retiré dans une profonde solitude du désert depuis de longues années, il menait une vie de pureté. Il était fixé auprès d'un vieillard anachorète, mais il ne l'était pas, car il y avait en lui la vaine gloire et l'esprit de superbe. Après quelque temps, les passions qu'il avait en lui l'égarèrent. Il fut envahi par un esprit de prophétie qui est le démon du mensonge. De la sorte, il instruisait les hommes d'une foule de choses qui leur arriveraient, pourquoi elles arriveraient et arrivaient; de l'inondation du fleuve et de nombre d'autres affaires de ce monde qu'il apprenait des esprits. Ainsi, il s'enorgueillit et tomba dans de grandes ténèbres en sa conception de Dieu.

Lorsque l'esprit mauvais connut qu'il avait son assentiment, il le détourna d'abord de la foi droite, puis l'entraina dans les doctrines erronées appelées de Hieraca. (*154 V*) Celle qui dit que Notre-Seigneur Jésus-Christ n'a point pris une chair humaine, mais qu'il est venu revêtu d'une chair céleste. Celle qui dit qu'il n'y a pas de résurrection de la chair pour les hommes. Celle qui dit qu'il y a un triple principe : Dieu, la matière et le mal. Celle de ceux qui ont l'audace de dire avec assurance que le Verbe de Dieu n'est pas venu dans l'Humanité. qu'il ne s'est pas fait homme absolument en tout ce qui est des hommes, sauf le péché. Celle qui dit que le Verbe divin n'est pas la cause universelle. Celle qui dit que dans ce qui appartient au choix, tout homme trouve en lui la malice ainsi que la pensée et l'action de la brute.

Mais, pour ne pas m'étendre en de plus amples récits touchant cette erreur, tout uniment, cet homme séduisit un grand nombre d'âmes; il égara environ cinq cents personnes, hommes et femmes. Il rejetait, en effet, le mariage, disant qu'aucun homme uni à une femme n'entrera dans le royaume de Dieu. Et ainsi. une foule d'hommes abandonnèrent leurs femmes. (*155 R*) et une foule de femmes abandonnèrent leurs maris. On croyait en lui à cause des enseignements que les esprits donnaient par son intermédiaire, prédisant à certains des événements avant qu'ils arrivassent, et ils arrivaient exactement. Il captiva par ces moyens. Si quelque chose de quelqu'un était perdue, il leur disait : Allez en tel endroit. vous la trouverez. On y allait et on la trouvait là même. Il annonçait aussi aux gens : Il y aura une révolte à tel moment, tant d'hommes mourront. Et il arrivait ainsi. Pareillement,

il chassait les démons des hommes, accomplissant en lui la parole du Seigneur dans l'Évangile : Ils feront des prodiges et des miracles, de sorte que, s'il peut se faire, ils induisent en erreur même mes élus. Comme il y avait un esprit supérieur en lui, pour ce motif, les démons lui obéissaient : ils étaient d'accord entre eux en cela, pour qu'il fît comme s'il les chassait, afin de l'entraîner dans la vaine gloire et l'orgueil, de ci de là, et perdre ainsi une foule d'âmes avec lui.

(*155 V*) L'évêque de Bouschim et son clergé allèrent donc chez l'Abba Macaire, l'homme de Dieu, le suppliant : Au nom de Dieu, intercède pour nous, fais-toi violence, gêne-toi, viens jusqu'à la demeure de ce vieillard, pour que tu voies ce qu'il est utile de faire. Si tu ne purges pas notre région de cette erreur, de ton vivant, l'Égypte entière le suivra tranquillement, car, en vérité, les multitudes sont égarées par la vision de ses prodiges et de ses œuvres.

L'Abba Macaire répondit à l'évêque : Voici, je vais avec vous. Mais tu sais, je suis un simple, je ne sais pas ce que je lui dirai. Que veux-tu que je lui dise? L'évêque le suppliait instamment, disant : J'ai confiance que si tu viens avec nous, Dieu donnera la paix à son église. Voici que nombre de fois je m'étais disposé à venir vers toi pour cette affaire; ceux qui appartiennent à mon clergé m'en empêchaient, disant : Le monde se moquera de toi. Or, maintenant je ne puis plus voir la ruine du peuple; je crains, en face du danger qui est devant moi, que Dieu ne me dise : Je chercherai leur sang de tes mains. Je suis venu parce que Dieu m'envoie vers toi.

Aussitôt Macaire se leva, (*156 R*) les accompagna et ils s'arrêtèrent à quelque distance de la demeure de ce vieillard. En le voyant de loin, Macaire dit à l'évêque : Un esprit supérieur opère en ce vieillard afin que tu ne connaisses pas la chose telle qu'elle est. Pour moi, je n'ai jamais combattu contre les grands esprits de cette sorte. Nos pères nous ont enseigné qu'il y a deux catégories de démons. Il en est une parmi elles qui répand la volupté dans le corps des hommes; l'autre catégorie insinue l'erreur dans l'âme. Ces seconds sont difficiles à vaincre; les premiers, pour le corps, sont faciles à réduire tout à fait. Ces deux catégories, Satan les a choisies, il a envoyé ces deux troupes et leur a commandé d'égarer ce vieillard pour le rendre hérétique, puis de s'abaisser devant lui, en apparence, pour égarer les foules par son intermédiaire. Ces deux catégories se trouvent associées chez les promoteurs des erreurs hérétiques, les thaumaturges de la magie, les sorciers surtout, les charmeurs, les devins.

L'évêque dit alors : Que ferons-nous donc, ô mon père? Nous avons besoin d'une grande prière du fond de notre cœur, car aucune parole ne saurait l'emporter. Et il commanda qu'on appelât l'égaré, et celui-ci vint à eux. (*156 V*) Macaire s'avança vers lui franchement, avec l'assurance de la mansuétude, il l'embrassa et lui dit : Pourquoi, jusqu'à ce jour, ne t'avons-nous pas vu et ne viens-tu pas vers nous? Hieraca

répondit : Je ne vais pas vers vous, parce que votre foi n'est pas correcte. Macaire, l'homme de Dieu, lui répliqua : Ta foi est droite à toi? Il répondit : Elle est tout à fait droite. L'homme de Dieu lui demanda : Quel mal ou quelle déviation y a-t-il dans notre foi? — Votre foi n'est pas droite, répondit-il, parce que vous dites que cette chair et ces os ressusciteront, et non seulement cela, mais vous dites encore que le Fils de Dieu a pris chair et os.

Le saint vieillard, lui répondant avec calme, lui dit : Si nous disions ces choses de nous-mêmes, si nous les puisions dans notre esprit, ton accusation contre nous serait alors valable. Mais si, au contraire, la Sainte Écriture nous les a transmises, c'est nous alors qui faisons bien. Si la vérité divine a voulu qu'il en soit ainsi, pourquoi t'opposes-tu aux dispositions de Dieu? Mais pour que je ne m'égare pas en une abondance de paroles, nous t'instruirons de notre foi. Si tu es d'accord avec nous, c'est bien; (*157 R*) si tu es en désaccord, ton jugement appartient à Dieu : tu rejettes ses commandements, tu combats contre lui. Ce vieillard répondit à Macaire : C'est moi qui dirai ma foi tout d'abord. Macaire répliqua : D'une foi pervertie, n'en parlons pas. Nous dirons, nous, notre foi droite, celle de l'Église catholique. Et il commanda à l'évêque de la dire, et tout le peuple debout, l'évêque commença le premier à réciter la foi droite :

Nous croyons en un Dieu unique, le Père tout-puissant, le créateur des choses visibles et invisibles. Nous croyons en son Fils unique, le Verbe de Dieu, consubstantiel avec le Père, celui qui a créé toute chose par lui. Celui qui à la fin des temps, voulant détruire le péché, s'est fait homme exactement en tout, réellement selon notre manière, à l'exception seulement du péché. Celui qui est descendu dans le sein de la Vierge Marie, qui a été crucifié, qui est mort selon la chair, qui est ressuscité le troisième jour, s'est élevé au ciel, où il est assis à la droite de son Père; celui qui viendra juger les vivants et les morts. Nous croyons au Saint-Esprit (*157 V*) consubstantiel au Père et au Fils. Nous croyons aussi à la résurrection de l'âme et du corps selon la parole de l'Apôtre : Il est semé corps animal, il ressuscitera corps spirituel. Et encore : Il est besoin que cette mort donne par elle l'immortalité et que cette corruption donne par elle l'incorruptibilité. Tu vois donc comme il parle de cette corruption.

Et cet impie, cet égaré répondit : Pour moi, une foi de paroles n'est pas celle que je cherche de vous. Mais puisque votre foi est droite, qu'elle se manifeste par des œuvres et des prodiges. Allons vers les tombeaux et là fais-moi ressusciter un mort. Si tu le ressuscites, alors je croirai que votre foi est droite, sinon je vous amènerai une âme sans le corps.

Le saint Abba Macaire se tournant vers l'évêque lui dit : C'est là une chose bien mauvaise que de tenter Dieu afin que ce grand miracle se produise pour un seul égaré. L'évêque lui répondit : Ce n'est pas à cause d'un seul homme mais d'une communauté entière d'une ville avec ses

environs. (*158 R*) Et ils allèrent vers les tombeaux. Hieraca commença à invoquer un démon. En vérité, il ne lui était pas possible d'amener une âme séparée de son corps, mais seulement le démon qui avait pris la figure d'une âme devant lui pour l'égarer. Et il passa un long temps à invoquer le démon. Rien ne lui fut possible, il en était empêché par le Saint-Esprit habitant dans le grand Abba Macaire.

Confus, l'hérétique leur dit : A cause de votre incrédulité, je ne puis amener une âme. Le saint Abba Macaire implora alors l'Esprit-Saint. L'âme enflammée, il se mit à genoux dans l'incertitude et passa une heure en prière, prosterné avec l'évêque et toute la foule qui les accompagnait. Il se leva du sol. Par la vertu de l'Esprit-Saint, celle dont le gratifiait Notre-Seigneur Jésus-Christ, le Fils du Dieu vivant, il donna un coup sur le tombeau avec le bâton de palmier qu'il avait dans les mains. Les bâtons des moines étaient, en effet, de palmier. Et, en frappant à la porte du tombeau, il prononça ces mots : Par la vertu sainte de Notre-Seigneur Jésus-Christ Fils du Dieu vivant, (*158 V*) celui qui a pris une chair humaine et est mort en elle, ressuscité en elle, lui aussi fera ce prodige. Et, à l'instant, la bouche du tombeau s'ouvrit; tous virent le mort se lever, s'avancer jusqu'à l'endroit de la porte. Et le saint commanda qu'on déliât les bandelettes qui l'entouraient. Le mort se mit debout et, après s'être levé, s'entretint avec eux en disant : Béni soit le Dieu qui a fait monter mon âme des profondeurs de l'Amenti pour que je voie la lumière une seconde fois. Ils lui dirent : A quelle race appartiens-tu? as-tu connu le Christ? Et le mort répondit : J'appartiens à la race des anciens sous les rois d'Antioche. Je suis un païen, je n'ai pas connu Dieu. Mais tandis que j'étais dans les tourments, il vint là un homme roi : une couronne d'or était placée sur sa tête, une croix d'or marchait devant lui; ce roi, je l'ai vu, je l'ai connu aujourd'hui. Debout, il a commandé à un de ses compagnons en disant : Lazare, va, conduis cette âme vers les régions d'en haut; donne-lui son corps de jadis et remets-la à Macaire le juste, car il se tient là aujourd'hui à mon tribunal.

(*159 R*) Après que le ressuscité eut ainsi parlé, l'Abba Macaire dit à Hieraca : Interroge cet homme qui est ressuscité, si les morts qui ne se lèvent point ont une chair ou non. L'hérétique se trouva confondu. Son démon s'enfuit, il le laissa rempli de honte. A la vue de ce grand prodige, Hieraca se jeta à terre, adorant Dieu, baisant les pieds l'Abba Macaire l'homme saint, avec la foule en prière.

Et la foule cherchait à porter les moines contre lui pour le perdre; mais Macaire ne le leur permit point. Il le conduisit avec lui dans sa cellule, à l'intérieur du désert. Il s'y appliqua avec lui aux exercices de piété avec une grande pénitence et des larmes abondantes. Et lorsqu'il eut passé trois ans devant Dieu dans la pénitence, Dieu lui fit quitter son corps qui s'était si bien adonné à la piété par les saintes prières du grand Abba Macaire.

L'homme que Macaire avait ressuscité d'entre les morts, il l'emmena

à la cellule qu'habitaient ses disciples. Il le baptisa dans son église, car il avait dit : Je suis païen, je ne connais pas le Christ. Puis il le plaça sous ses disciples jusqu'à ce que Hieraca eût achevé sa pénitence. Lorsque ce dernier fut mort, on l'enterra, le vieillard Macaire le transporta (*159 V*) dans son église. Il plaça sous sa direction le ressuscité durant trois ans; il l'instruisit avec zèle jusqu'à ce qu'il l'eût amené à la perfection : alors il mourut. Il vécut six ans, se reposant d'un bon repos, de sorte que la parole du Seigneur s'accomplit en lui : Ni celui-là n'a péché, ni ses parents, mais afin que la gloire de Dieu se manifeste par lui.

Et peu après, l'évêque interrogea le vieillard Abba Macaire, en disant : Mon Père, ne me cache pas ton sentiment. Une vanité humaine entra-t-elle en ton cœur quand nous allâmes tous te vénérer à cause de ce grand prodige arrivé par ton intermédiaire? L'Abba Macaire lui répondit : L'homme dont le cœur est occupé de Dieu, uni à lui en tout temps, la vanité humaine ne peut pas l'atteindre; elle ne saurait entrer dans son cœur. Celui-là, au contraire, dont la vanité humaine envahit le cœur, celui-là ne connaît pas Dieu; ce qu'il fait est chose humaine, celui qui cherche à plaire aux hommes s'écarte du plaisir de Dieu; il est trompé dans la lutte, il s'éloigne de la vertu; celui qui est digne de la connaissance vraie de Dieu, placé au milieu des grands combats, (*160 R*) craint de perdre la ferveur qui l'unit à Dieu. Il est comme quelqu'un qui se trouve sur un mât de danseur : il redoute, s'il se penche un peu, de trébucher et de tomber. Il n'y a pas d'autre préoccupation en lui, en tout temps, si ce n'est la sortie de son corps. Son ambition est celle-là : sortir de son corps pour habiter avec le Christ, la gloire humaine non seulement n'envahit pas son cœur, mais il s'en éloigne comme d'un buffle. Ce nous est manifeste, en effet, que c'est chose vaine et caduque.

Je te donnerai une comparaison qui t'instruira de cela. C'est comme pour un homme qui se tient sur les eaux de la mer, regardant en haut dans le ciel, vers le soleil dont les rayons le portent. S'il ôte sa vue du soleil, dont les rayons le portent, et s'il regarde les eaux sur lesquelles reposent ses pieds, ne sera-t-il pas submergé, parce qu'il ôte sa vue des hauteurs du soleil dont les rayons le portent? Que lui arrivera-t-il s'il n'obéit pas au soleil qui lui dit : Ne regarde pas les eaux, ne quitte pas ma vue, (*160 V*) tu n'es pas celui qui te porte, ce sont mes rayons qui te soutiennent. Tel est celui que son regard unit à Dieu, cherchant la gloire de Dieu en tout temps, foulant aux pieds toute gloire humaine. Mais, s'il se retourne vers la gloire humaine, il déchoit de la gloire de Dieu, sa vue est souillée par des foules de passions, et, à la fin, il est submergé avec toute la cargaison de son navire. L'évêque, rempli d'admiration, émerveillé de son langage et de sa sagesse subtile, s'en retourna en paix dans sa ville avec profit et en glorifiant Dieu.

Une vieille femme vint une fois chez lui amenant son fils unique enchaîné que contenaient deux hommes; ce jeune homme était devenu un démon extrêmement furieux. Sa mère l'accompagnait en pleurant.

L'énergie de ce démon était la suivante : après avoir mangé trois mesures de pain et bu une mesure d'eau, chaque jour, il rejetait un vomissement, et les aliments se résolvaient tous en fumée, formant comme un feu qui consume la paille. (*161 R*) Et ces aliments quotidiens ne lui suffisaient pas; il se vautrait aussi sur ses excréments, il les mangeait et buvait aussi son urine. A cause de cela, on l'avait lié à ces deux jeunes hommes afin de l'empêcher de manger ses excréments. Il cherchait à se dégager d'eux pour déchirer ses vêtements et les manger. Si on le mettait près de bois à brûler, de combustibles, s'il les prenait à terre, il entrait en grande colère. Sa mère vint se jeter aux pieds de l'Abba Macaire le saint, en pleurant, le priant en ces termes : Viens au secours de mon veuvage et de ma misère, car ce fils unique que j'ai, le démon du mal le domine. L'Abba Macaire lui répondit : Patience, ô femme! je crois que Dieu te fera miséricorde à toi et à ton fils. Patience donc pendant quelques jours.

Le saint Abba Macaire commanda qu'on plaçât dans une cellule le jeune homme ligoté, qu'on lui liât la bouche, pour qu'il fût sans manger ni boire dans l'hospice des malades. Il guérissait des foules en tout temps, cinq ou six recouvraient la santé chaque jour (*161 V*) grâce à ses prières, de telle sorte que l'eau du puits ne pouvait suffire aux multitudes qui venaient vers lui chaque jour.

J'ai moi-même vu le lieu où étaient les malades. Il était éloigné de l'église d'environ la distance d'un tiers de stade. Comme il lui était nécessaire d'aller vers le chemin des malades afin de prier sur eux, comme les foules le pressaient, il creusa la terre au-dessous de l'église et construisit une voie secrète sous le sol conduisant jusqu'à l'hospice des malades, et il allait chez eux sous terre, en un lieu caché, deux fois par jour, personne ne le voyait. Il faisait vingt-quatre invocations en allant vers les malades par-dessous terre et vingt-quatre invocations de pénitence en revenant de chez eux, sous terre, jusqu'à ce qu'il parvînt à son église. Il les visitait ainsi deux fois par jour, priant avec eux, implorant Dieu pour leur rétablissement.

Après vingt jours, il ouvrit la porte du jeune homme; il le fit sortir, il le dégagea de ses liens, car, en vérité, le démon ne l'avait pas quitté. L'homme de Dieu dit à la mère du jeune homme : Combien de pains veux-tu que mange ton fils chaque jour? Celle-ci lui dit : Je veux qu'il mange dix mesures de pain chaque jour. Le vieillard se fâcha et la blâma (*162 R*) en disant : Ce que tu dis est beaucoup, mais puisque tes biens sont grands, va, donne sept mesures aux veuves sans ressources, chaque jour, et les trois autres donne-les à ton fils journellement. Voici, en effet, que par la grâce de Dieu, dès cet instant, ton fils ne mangera que trois mesures de pain chaque jour, afin qu'il puisse travailler un peu des mains.

Mais écoute que je t'apprenne comment aussi le démon a pris l'empire sur ton fils. Quand son père mourut, il vous laissa quelques biens plus

que suffisants à vos besoins d'existence. Or, il y avait de pauvres veuves sans ressources, infirmes, vos voisines, ayant besoin qu'on leur fit l'aumône et vous ne la leur faisiez pas. A cause de cela, Dieu envoya ce démon chez ton fils pour qu'il mangeât les biens et les dépensât mal, sans être rassasié, afin que vous deveniez vous-mêmes pauvres, parce que vous n'avez pas fait miséricorde aux malheureux. Et après leur avoir enseigné ainsi à faire l'aumône, il rendit le jeune homme à sa mère, guéri et priant Dieu, rendant grâce au Christ, l'esprit tout à fait en repos. Tous ceux qui l'apprirent, rendirent grâce à Dieu, celui qui exalte et glorifie ses saints, (*162 V*) qui l'aiment de tout leur cœur.

Dieu fit ce miracle par l'intermédiaire de l'Abba Macaire. Pour ma part, je ne le vis pas de mes yeux, car avant ma venue à la Montagne, il avait trépassé. Ses disciples m'apprirent ces prodiges que Dieu avait faits par lui.

Ils me firent aussi cet autre récit : Abba Macaire nous a raconté ce qui suit. Il y avait un vieillard qu'on appelait Abba Amon, il était voisin de l'Abba Antoine dans l'intérieur du désert. Le vieillard alla une fois chez l'Abba Antoine. Lorsqu'il fut arrivé, ils prièrent, s'assirent pour étudier une pensée. Le vieillard dit à l'Abba Antoine : Comment, tandis que mon travail est plus grand que le tien, ton nom est plus grand parmi les hommes. Ainsi moi, personne ne connait que je suis sur la terre. L'Abba Antoine lui répondit : J'aime Dieu plus que toi. Le vieillard lui répliqua : Comment aimes-tu Dieu plus que moi? J'ai tout abandonné et un travail plus grand que le tien pèse sur moi. L'Abba Antoine reprit : Crois-moi, tel est le désir de mon cœur envers Dieu, que si ma pensée s'éloigne de lui tant soit peu (*163 R*) je pleure comme les petits enfants à la mamelle quand leur mère les laisse et s'en va se cacher un instant pour voir l'amour de son enfant pour elle. Le vieillard répondit en disant : Malheur à moi, car je ne me connais point. Depuis que je suis moine jusqu'à maintenant, aucune larme n'est jamais sortie de mes yeux. Prie pour moi, peut-être que le Seigneur me fera miséricorde.

Le reste des dons et des vertus du saint Abba Macaire l'Égyptien, quels ils étaient, combien il était miséricordieux, extrêmement vigilant sur lui-même, si je les rapportais tous, nous pourrions multiplier les récits. Mais arrêtons-nous en cet endroit de l'histoire des œuvres sublimes de l'Abba Macaire, l'homme véritablement parfait. Il est, en effet, impossible de compter les guérisons que le Seigneur opéra par lui et la multitude de ses pratiques. D'autre part, on a écrit ses autres œuvres dans d'autres livres.

La suite de la narration jusqu'au folio 166 R est semblable au récit des derniers jours de l'Abba Macaire tel qu'on le trouve chez Amélineau : Vie de Macaire, pp. 105 111.

(*166 R*) Il a été raconté par l'Abba Paphnouti, le disciple de l'Abba Macaire, que lorsque le Christ roi vint visiter ce dernier pour lui faire

quitter son corps et ce monde, le faire reposer de ses fatigues et de ses souffrances, celles qu'il avait endurées pour l'immortalité dans la vie éternelle, certains d'entre les saints qui se tenaient auprès de sa dépouille vénérable (*166 V*) à ce moment furent témoins qu'elle projeta une flamme, et ils contemplèrent son âme bienheureuse enlevée et portée vers la porte de la vie. Ils virent ceux qui sont dans les airs se rassembler avec crainte et voici qu'ils criaient derrière lui avec de grands cris en disant : Tu es arrivé, ô Macaire ! Et Macaire leur répondit : Jusqu'à maintenant je n'ai pas rendu mon esprit et ne me suis pas appuyé sur ces paroles. Et, ce disant, il franchit la porte. De nouveau, des cris retentirent, disant : Tu es arrivé, ô Macaire ! Et l'Abba Macaire éleva la voix avec la grande rumeur d'allégresse et de joie des anges, telle que la terre résonna de sa voix qui disait : Bénie soit l'éternité de l'infinie miséricorde, celle que mon âme a aimée, car j'ai cherché et je l'ai trouvée, j'ai frappé et la voie vers la vie éternelle m'a été ouverte par le roi de gloire, le vrai Dieu, le Christ. Il m'a rendu digne d'être délivré, dans le ciel, des liens dans lesquels nous avons enseveli l'humanité. Et après cela, celui qui donne la semence de vie à celui qui craint en sa présence et aime la volonté de l'évangile, le juge de vérité, le cacha à leurs yeux.

A la gloire du Père, du Fils et du Saint-Esprit, à jamais, ainsi soit-il.

RÉCIT DE LA RECENSION BRÈVE

Prodige de la jument.

(*131 V°*) ⲁ ⲟⲩⲣⲉⲙⲛ̀ⲭⲏⲙⲓ ⲇⲉ ⲟⲛ ⲛⲉⲙⲣⲉ ⲟⲩⲥϩⲓⲙⲓ ⲛ̀ⲣⲉⲙϩⲉ ⲉⲟⲩⲟⲛ ⲟⲩⲣⲱⲙⲓ ⲛ̀ⲧⲁⲥ ⲟⲩⲟϩ ⲉⲧⲉ ⲙ̀ⲡⲓⲧⲏⲣϥ ϫⲉⲟϫⲟⲛ ⲉⲥⲥⲱⲃⲓ ⲙ̀ⲙⲟⲥ ⲟⲩⲟϩ ⲉⲧⲁϥϣⲉ ⲛⲁϥ ⲉ̀ⲫⲙⲁ ⲛ̀ⲟⲩⲫⲁⲣⲙⲁⲅⲟⲥ (*132 R°*) ⲁϥϯϩⲟ ⲉⲣⲟϥ ⲉϥϫⲱ ⲙ̀ⲙⲟⲥ ϫⲉ ⲓⲉ ⲛⲁⲣⲉⲥⲛⲉⲣⲓⲧ (1) ⲓⲉ ⲛⲁⲣⲉ ⲟⲩⲛⲟⲥϯ ϣⲱⲡⲓ ⲟⲩⲧⲱⲥ ⲛⲉⲙ ⲛⲉⲥϩⲁⲓ ⲛ̀ⲧⲉϥϩⲓⲧⲥ ⲉⲃⲟⲗ. ⲡⲓⲣⲱⲙⲓ ⲟⲩⲛ ⲙ̀ⲫⲁⲣⲙⲁⲅⲟⲥ ⲁϥⲟⲓ ⲛ̀ⲟⲩⲙⲏϣ ⲛ̀ⲛⲟⲩⲃ ⲛ̀ⲧⲟⲧϥ ⲁϥⲉⲣϩⲱⲃ ⲉⲧⲉϥⲧⲉⲭⲛⲏ ⲉⲧϩⲱⲟⲩ ⲟⲩⲟϩ ⲁϥⲟⲣⲉϯⲥϩⲓⲙⲓ ⲉⲣ ⲙ̀ⲫⲣⲏϯ ⲛ̀ⲟⲩⲉϩⲟⲟⲣⲓ. (2) ⲟⲩⲟϩ ⲉⲧⲁϥⲛⲁⲩ ⲉⲣⲟⲥ ⲛ̀ϫⲉ ⲡⲉⲥⲣⲱⲙⲓ ⲁϥⲉⲣϣⲫⲏⲣⲓ ⲉϥϫⲱ ⲙ̀ⲙⲟⲥ ϫⲉ ⲡⲱⲥ ⲁ ⲧⲁⲓϩⲟⲟⲣⲓ ⲁⲗⲏ ⲉ̀ϩⲣⲏⲓ ⲉϫⲉⲛ ⲡⲁⲙⲁⲙ̀ⲉⲛⲕⲟⲧ ⲓⲉ ⲟⲩ ⲡⲉ ⲡⲁⲓϩⲱⲃ ⲙ̀ⲡⲁⲓⲣⲏϯ ⲁϥⲥⲁϫⲓ ⲛ̀ϫⲉ ⲡⲓⲣⲱⲙⲓ ⲛⲉⲙ ϯⲉϩⲟⲟⲣⲓ ⲉϥⲣⲓⲙⲓ ϧⲉⲛ ⲟⲩⲛⲓϣϯ ⲛ̀ⲉⲛⲕⲁϩ ⲛ̀ϩⲏⲧ ⲛ̀ⲑⲟⲥ ⲇⲉ ⲙ̀ⲡⲉⲥϯ ⲁⲡⲟⲗⲟⲅⲓⲁ ⲛⲁϥ ⲁϥⲧⲱⲛϥ ⲛ̀ϫⲉ ⲡⲓⲣⲱⲙⲓ ⲁϥϣⲉ ⲛⲁϥ ϣⲁ ⲛⲓⲡⲣⲉⲥⲃⲩⲧⲉⲣⲟⲥ ⲛ̀ⲧⲉ ⲡⲓϯⲙⲓ ⲁϥⲉⲛⲟⲩ ⲉ̀ϧⲟⲩⲛ ⲉ̀ⲛⲉϥⲏⲓ ⲁⲩⲛⲁⲩ ⲉⲣⲟⲥ ⲙ̀ⲙⲟⲩⲉⲛ ϫⲉ ⲡⲓϩⲱⲃ ⲟⲩ ⲡⲉ. ⲉⲧⲁ ⲅ̅ ⲛ̀ⲉϩⲟⲟⲩ ⲇⲉ ϣⲱⲡⲓ ⲉⲥⲭⲁⲥ ⲛ̀ⲁⲧⲟⲩⲱⲛ ⲟⲩⲇⲉ ⲙ̀ⲡⲉⲥⲟⲩⲉⲛ ⲥⲙⲏ ⲙ̀ⲫⲣⲏϯ ⲛ̀ⲟⲩⲉϩⲟⲟⲣⲓ ⲟⲩⲇⲉ ⲟⲛ ⲙ̀ⲡⲉⲥⲟⲩⲉⲛ ⲱⲙⲕ ⲙ̀ⲫⲣⲏϯ ⲛ̀ⲟⲩⲥϩⲓⲙⲓ ⲁⲗⲗⲁ ⲁⲩⲟⲓ ⲣⲱⲥ ⲛ̀ϯϧⲣⲉ.

ⲉⲛϧⲁⲉ ⲇⲉ ⲁ ⲫⲁⲓ ϣⲱⲡⲓ ϩⲓⲛⲁ ⲛ̀ⲧⲟⲩϯ ⲱⲟⲩ ⲙ̀ⲫϯ ⲟⲩⲟϩ ⲛ̀ⲧⲉⲥⲟⲩⲱⲛϩ ⲉⲃⲟⲗ ⲛ̀ϫⲉ ϯⲁⲣⲉⲧⲏ ⲛ̀ⲧⲉ ⲡⲓⲛⲓϣϯ ⲁⲃⲃⲁ ⲙⲁⲕⲁⲣⲓ. ⲁ ⲡⲁⲙⲉⲩⲓ ⲇⲉ ⲁⲗⲏ ϩⲓϫⲉⲛ ⲡϩⲏⲧ ⲙ̀ⲡⲉⲥⲣⲱⲙⲓ (*132 V°*) ϫⲉ ⲁⲗⲓⲥ ⲉⲛϣⲁϥⲉ ⲉ̀ⲫⲙⲁ ⲙ̀ⲡⲓⲣⲱⲙⲓ ⲛ̀ⲧⲉ ⲫϯ ⲟⲩⲟϩ

(1) ⲛⲉⲣⲓⲧ est une forme sahidique, le bohairique a ⲛⲉⲛⲣⲓⲧ.

(2) Nous avons dans notre récit ce mot le plus souvent écrit comme ci-dessus avec un ⲉ en prosthèse.

ⲁϥⲧⲱⲛϥ ⲛ̀ϫⲉ ⲡⲉⲥⲣⲱⲙⲓ ⲁϥϯ ⲛⲟⲩⲛ̀ⲧⲁⲧ (1) ⲉⲣⲟⲥ ⲙ̀ⲫⲣⲏϯ ⲛ̀ⲟⲩⲟⲩϩⲟⲣ (2) ⲁϥⲥⲱⲕ ϧⲁϫⲱⲥ ⲉⲛϣⲁϥⲉ· ⲟⲩⲟϩ ⲉⲧⲁϥϧⲱⲛⲧ ⲉⲙⲙⲁ ⲉⲛⲁⲩⲟϩⲓ ⲉⲣⲁⲧⲟⲩ ⲛⲉ ⲛ̀ϫⲉ ⲛⲉⲥⲛⲏⲟⲩ ϧⲁⲧⲉⲛ ϯⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ ⲛ̀ⲧⲉ ⲁⲃⲃⲁ ⲙⲁⲕⲁⲣⲓ ⲟⲩⲟϩ ⲁⲩⲉⲙⲗⲁϧ ⲛⲉⲙ ⲡⲓⲣⲱⲙⲓ· ϫⲉ ⲉⲑⲃⲉ ⲟⲩ ⲛ̀ⲑⲟⲕ ⲁⲕⲓⲛⲓ ⲛ̀ⲧⲁⲓϩⲟⲟⲣⲓ ⲙ̀ⲡⲁⲓ ⲱⲡⲣⲱⲙⲓ ⲁϥⲉⲣⲟⲩⲱ ⲛ̀ϫⲉ ⲡⲣⲱⲙⲓ ϫⲉ ϩⲓⲛⲁ ⲛ̀ⲧⲟⲩⲛⲁⲓ ⲛⲁⲥ· ⲡⲉϫⲱⲟⲩ ⲛⲁϥ ⲛ̀ϫⲉ ⲛⲉⲥⲛⲏⲟⲩ ⲁϧⲟⲥ ⲡⲉϫⲁϥ ⲛⲱⲟⲩ ϫⲉ ⲧⲁⲥϩⲓⲙⲓ ⲧⲉ ϯⲉⲙⲓ ⲁⲛ ϫⲉ ⲟⲩ ⲡⲉ ⲉⲧⲁϥϣⲱⲡⲓ ⲙ̀ⲙⲟⲥ ⲁⲥⲉⲣ ϩⲟⲟⲣⲓ ⲟⲩⲟϩ ⲙ̀ⲡⲉⲥϫⲉⲙ ϯⲙⲓ ⲛ̀ⲉϩⲁⲓ ⲓ̅ⲅ̅ ⲛ̀ⲉϩⲟⲟⲩ·

ⲁⲩϣⲉ ⲛⲱⲟⲩ ⲁⲩⲧⲁⲙⲉ ⲡⲓϧⲉⲗⲗⲟ ⲁⲩϫⲉⲙϥ ⲉϥⲧⲱⲃϩ ⲉϥⲉⲣⲡⲣⲟⲥⲉⲩⲭⲉⲥⲑⲉ ⲉϫⲱⲥ· ⲁϥⲉⲣⲟⲩⲱ ⲛⲱⲟⲩ ⲛ̀ϫⲉ ⲁⲃⲃⲁ ⲙⲁⲕⲁⲣⲓ ⲟⲩⲟϩ ⲡⲉϫⲁϥ ϫⲉ ⲛ̀ⲑⲱⲧⲉⲛ ⲙⲁⲗⲗⲟⲛ ⲉⲧⲟⲓ ⲛ̀ⲉϩⲟⲟ ⲛⲏ ⲉⲧⲉ ⲛⲓⲃⲁⲗ ⲛ̀ⲧⲉ ⲡⲉϩⲟⲱⲣ ⲉⲣⲱⲟⲩ ⲑⲁⲓ ⲅⲁⲣ ⲛ̀ⲑⲟⲥ ⲙ̀ⲡⲟⲩϣⲟⲩⲧⲟⲟⲃⲉⲥ (3) ⲉⲟⲩϩⲟⲟⲣⲓ ⲉⲃⲏⲗ ⲉⲛⲓⲃⲁⲗ ⲛ̀ⲧⲉ ⲛⲏ ⲉⲧⲁⲩⲉⲣϩⲁⲗ ⲙ̀ⲙⲱⲟⲩ· ⲟⲩⲟϩ ⲁϥⲉⲛⲟⲩ ⲉⲟⲩⲙⲱⲟⲩ ⲁϥϫⲱϣ ⲙ̀ⲙⲟⲥ ⲉϫⲱⲥ ⲓⲥϫⲉⲛ ⲧⲉⲥⲁⲫⲉ ⲉϧⲣⲏⲓ ⲟⲩⲟϩ ⲁϥⲧⲱⲃϩ ⲉϩⲣⲏⲓ ⲉϫⲱⲥ ⲟⲩⲟϩ ϧⲉⲛ ϯⲟⲩⲛⲟⲩ ⲁϥⲟⲣⲉⲥⲟⲩⲟⲛϩⲥ ⲙ̀ⲫⲣⲏϯ ⲛ̀ⲟⲩⲥϩⲓⲙⲓ ⲙ̀ⲡⲉⲙⲑⲟ ⲛ̀ⲟⲩⲟⲛ ⲛⲓⲃⲉⲛ (*133 R°*) ⲟⲩⲟϩ ⲁϥⲉⲛ ⲱⲓⲕ ⲛⲁⲥ ⲁⲥⲟⲩⲱⲙ ⲟⲩⲟϩ ⲁϥⲭⲁⲥ ⲉⲃⲟⲗ ⲉⲑⲣⲉⲥϣⲉ ⲛⲁⲥ ⲛⲉⲙ ⲡⲉⲥⲣⲱⲙⲓ ⲉⲥϣⲉⲡϩⲙⲟⲧ ϩⲓⲧⲉⲛ ⲫ̅ϯ̅ ⲟⲩⲟϩ ⲁϥϩⲟⲛϩⲉⲛ ⲛⲁⲥ ⲙ̀ⲡⲁⲓⲣⲏϯ ⲙ̀ⲡⲉⲣϩⲉⲙⲥⲓ ⲁⲛ ⲥⲁⲃⲟⲗ ⲙ̀ⲙⲟⲓ ⲛ̀ⲧⲉ ⲛⲓⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ ⲉⲛⲉϩ ⲙ̀ⲡⲉⲣⲭⲁⲧ ⲉⲣⲉⲩⲙⲁⲝⲓⲥ ⲛ̀ⲥⲱ ⲉⲛⲉϩ ⲁⲛ ⲉⲧⲁ ⲛⲁⲓ ⲅⲁⲣ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲧⲁϩⲟ ϫⲉ ⲁⲣⲉⲉⲣ ⲉ̅ ⲛ̀ⲉⲃⲇⲟⲙⲁⲥ ⲙ̀ⲡⲉⲣⲟⲓ ⲉⲃⲟⲗ ϧⲉⲛ ⲛⲓⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ ⲉⲑⲟⲩⲁⲃ ⲟⲩⲟϩ ⲡⲁⲓⲣⲏϯ ⲁⲩϣⲉ ⲛⲱⲟⲩ ⲉⲡⲟⲩⲏⲓ ⲉⲩϯⲱⲟⲩ ⲙ̀ⲫ̅ϯ̅.

Miracle du jeune possédé glouton.

ⲁⲩⲓⲛⲓ ⲛⲁϥ ⲛ̀ⲟⲩⲁⲓ ⲛ̀ⲟⲩⲥⲟⲛ ⲉϥⲟⲓ ⲛ̀ⲗⲉⲅⲉⲱⲛ ⲉⲟⲩϧⲉⲗϣⲓⲣⲓ ⲡⲉ ⲟⲩⲟϩ ⲉⲣⲉ ⲧⲉϥⲙⲁⲩ ⲛⲟϣⲓ ⲛ̀ⲥⲱϥ ⲉⲥⲣⲓⲙⲓ ⲟⲩⲟϩ ⲟⲛ ⲉⲣⲉ ⲕⲉϧⲉⲗϣⲓⲣⲓ ⲃ̅ ⲁⲙⲟⲛⲓ ⲙ̀ⲙⲟϥ ϫⲉ ⲡⲉϥⲫⲓⲱⲧ ⲟⲩⲟϩ ⲛⲉ ⲑⲁⲓ

(1) Ce mot n'a été signalé que par Kircher.

(2) Peut-être avons-nous ici une méprise de scribe, ϩⲟⲣ pour ϩⲱⲱⲣ.

(3) Ms. ⲙ̀ⲡⲟⲩϣⲟⲩⲃⲟⲟⲃⲉⲥ.

ⲧⲉ ϯⲉⲛⲉⲣⲅⲓⲁ ⲛ̀ⲧⲉ ⲡⲓⲁⲥⲏⲙⲟⲛ ⲉⲧⲉⲙⲙⲁⲩ ⲙⲉⲛⲉⲛⲥⲁ ⲟⲣⲉϥⲟⲩⲱⲙ ⲇⲉ ⲙ̀ⲡⲓ ⲙ̀ⲙⲉⲛⲧ (1) ⲛ̀ⲱⲓⲕ ⲟⲩⲟϩ ⲛ̀ⲧⲉϥⲥⲱ ⲛ̀ⲟⲩⲗⲁⲕⲟⲛ ⲛ̀ⲕⲉⲁⲛⲕⲓⲥⲓⲟⲛ ⲙ̀ⲙⲱⲟⲩ ϣⲁϥϩⲓⲟⲩⲓ ⲛ̀ⲟⲩⲭⲟⲥ (2) ϣⲁⲣⲉ ⲛⲓϧⲣⲏⲙⲓ (3) ⲃⲱⲗ ⲉⲃⲟⲗ ⲙ̀ⲫⲣⲏϯ ⲛ̀ⲟⲩⲭⲣⲉⲙⲧⲥ ⲛⲁⲓⲣⲏϯ ϣⲁϥⲙⲟⲛⲕⲟⲩ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲛⲓϧⲣⲏⲟⲩⲓ ⲛⲉⲙ ⲛⲓⲙⲱⲟⲩ ⲙ̀ⲫⲣⲏϯ ⲛⲉ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲓⲧⲟⲧϥ ⲛ̀ⲟⲩⲭⲣⲱⲙ ⲟⲩⲟϩ ⲟⲩⲟⲛ ⲕⲉⲧⲁⲅⲙⲁ ⲟⲛ ⲛ̀ⲧⲉ ⲡⲓⲁⲥⲏⲙⲟⲛ ⲉϥⲟⲓ ⲛ̀ⲭⲣⲱⲙ ⲙ̀ⲫⲣⲏϯ ⲙ̀ⲡⲓⲣⲱⲙⲓ ⲟⲛ ϧⲉⲛ ⲧⲟⲩⲣⲙⲟⲙⲙ (4).

. ⲛⲓϧⲉⲗϣⲏⲣⲓ ⲟⲩⲛ ⲙ̀ⲡⲁⲩⲣⲁϣϥ ⲛ̀ϫⲉ ⲛⲓ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲉⲧⲉϥⲟⲩⲱⲙ ⲙ̀ⲙⲱⲟⲩ (*133 r°*) ⲁⲗⲗⲁ ϣⲁϥⲫⲟⲛϩϥ ⲟⲩⲟϩ ⲛ̀ⲧⲉϥⲟⲩⲱⲙ ⲙ̀ⲡⲉϥϩⲱⲣⲓ ⲟⲩⲟϩ ⲛ̀ⲧⲉϥⲥⲱ ⲛ̀ⲧⲉϥⲙⲏⲛ ⲟⲩⲟϩ ⲁ ⲧⲉϥⲙⲁⲩ ⲣⲓⲙⲓ ϧⲉⲛ ⲟⲩⲙⲉϣϯ ⲙ̀ⲙⲕⲁϩ ⲛ̀ϩⲏⲧ ⲟⲩⲟϩ ⲁⲥϯϩⲟ ⲉⲫⲏ ⲉⲑⲟⲩⲁⲃ ⲡⲁⲅⲓⲟⲥ ⲛ̀ⲧⲉ ⲫ̅ϯ ⲁⲃⲃⲁ ⲙⲁⲕⲁⲣⲓ. ⲟⲩⲟϩ ⲁϥⲧⲱⲛϥ ⲛ̀ϫⲉ ⲡⲓϧⲉⲗⲗⲟ ⲉϥⲥⲛⲁⲣⲱⲟⲩⲧ ⲁϥⲧⲱⲃϩ ⲟⲩⲟϩ ⲁϥϯϩⲟ ⲉⲫ̅ϯ ⲉϩⲣⲏⲓ (5) ⲉϫⲱϥ ⲟⲩⲟϩ ⲙⲉⲛⲉⲛⲥⲁ ⲟⲩⲉϩⲟⲟⲩ ⲓⲉ ⲃ̄ ⲁ ⲡⲓⲁⲗⲟⲩ ⲗⲟϫϥ ⲉⲃⲟⲗϩⲁ ⲡⲓⲁⲥⲏⲙⲟⲛ ϩⲓⲧⲉⲛ ⲛⲉⲛⲧⲱⲃϩ ⲙ̀ⲡⲓϧⲉⲗⲗⲟ ⲟⲩⲟϩ ⲁϥⲉⲣⲟⲩⲱ ⲛ̀ϫⲉ ⲡⲓⲣⲱⲙⲓ ⲛ̀ⲧⲉ ⲫ̅ϯ ⲡⲁⲅⲓⲟⲥ ⲁⲃⲃⲁ ⲙⲁⲕⲁⲣⲓ ⲡⲉϫⲁϥ ⲛ̀ⲱⲛⲁⲩ ⲙ̀ⲡⲓⲁⲗⲟⲩ ϫⲉ ⲉⲣⲉ ⲟⲩⲱϣ ⲛ̀ⲧⲉ ⲡⲉϣⲏⲣⲓ ⲟⲩⲟⲛ ⲛ̀ⲟⲩⲏⲣ ⲛ̀ⲱⲓⲕ ⲙ̀ⲙⲏⲛ ⲛ̀ⲛⲟⲥ ⲇⲉ ⲡⲉϫⲁⲥ ϫⲉ ϯⲟⲩⲱϣ ⲛ̀ⲧⲉϥⲟⲩⲱⲙ ⲓ̅ ⲛ̀ⲗⲓⲧⲣⲁ ⲛ̀ⲱⲓⲕ ⲙ̀ⲙⲏⲛ. ⲁϥⲉⲣⲉⲛⲧⲏⲙⲁⲛ ⲙⲁⲥ ⲛ̀ϫⲉ ⲡⲓϧⲉⲗⲗⲟ ⲟⲩⲟϩ ⲡⲉϫⲉ ⲡⲓϧⲉⲗⲗⲟ ⲛⲁⲥ ϫⲉ ⲥⲉⲟϣ ϫⲉ ⲛⲓ ⲉⲧⲁⲣⲉϫⲱⲧⲟⲩ ⲟⲩⲟϩ ⲁϥⲧⲱⲃϩ ⲉϩⲣⲏⲓ ⲉϫⲱϥ ϧⲉⲛ ⲟⲩⲙⲏⲥⲧⲓⲁ ⲁϥⲟⲣⲟⲩⲣⲁϣϥ ⲛ̀ϫⲉ ⲅ̅ϯ ⲛ̀ⲗⲓⲧⲣⲁ ⲛ̀ⲱⲓⲕ ⲙ̀ⲙⲏⲛ ϩⲓⲛⲁ ⲛ̀ⲧⲉϥϫⲟⲙ ⲛ̀ⲉⲣϩⲱⲃ ⲟⲩⲟϩ ⲡⲁⲓⲣⲏϯ ⲁϥⲧⲏⲓϥ ⲛ̀ⲧⲉϥⲙⲁⲩ ⲉϥⲟⲩⲟϫ ⲟⲩⲟϩ ⲁⲩϣⲉ ⲙ̀ⲙⲱⲟⲩ ⲉⲙⲟⲩⲛ ϧⲉⲛ ⲟⲩⲙⲉϣϯ ⲛ̀ⲣⲁϣⲓ ⲉⲩϯⲱⲟⲩ ⲙ̀ⲫ̅ϯ ⲉⲩⲉⲣϣⲫⲏⲣⲓ ⲉϫⲉⲛ ⲡⲓϩⲙⲟⲧ ⲉⲣⲉ ⲫ̅ϯ ⲓⲣⲓ ⲙ̀ⲙⲱⲟⲩ ⲉⲃⲟⲗϩⲓⲧⲟⲧϥ ⲙ̀ⲡⲓϧⲉⲗⲗⲟ ⲉⲧⲥⲛⲁⲣⲱⲟⲩⲧ ⲛⲉⲙ ⲡⲧⲁⲗϭⲟ ⲉⲧⲟϣ ⲉⲧϣⲟⲡ ⲉⲃⲟⲗϩⲓⲧⲟⲧϥ ⲧⲉⲛⲛⲁⲕⲏⲙ ϫⲉ ⲉⲣⲟⲛ ⲗⲟⲓⲡⲟⲛ...

(1) C'est la mesure connue chez les Grecs sous le nom de μόδιος, cf. Matth., v, 15; Marc. iv, 21; Luc. xi, 33.

(2) Ce substantif paraît n'avoir jamais été signalé. Cf. Z. A., 1876, p. 18.

(3) Pour ⲛⲓϧⲣⲏⲟⲩⲓ.

(4) Le traducteur copte a omis ici un membre de phrase.

(5) Ms. ⲉⲣⲏⲓ.

TRADUCTION

RÉCIT DE LA RECENSION BRÈVE.

(*131 V*) Un homme d'Égypte s'était amouraché d'une femme libre en puissance de mari, et comme il ne pouvait absolument la séduire, il alla chez un magicien, (*132 R*) le pria en disant : Ou bien qu'elle m'aime, ou bien qu'une haine existe entre elle et son mari pour qu'il la répudie. Le magicien, ayant reçu de cet homme abondance d'or, mit en œuvre son art mauvais et fit que la femme ressembla à une jument. Lorsque son mari la vit, il s'étonna, s'écriant : Comment cette jument est-elle montée sur mon lit? quelle est donc cette affaire? Le mari se mit à converser avec la jument, pleurant avec une grande douleur, mais celle-ci ne lui donna pas de réponse. Le mari se leva, il alla chez les prêtres du village; il les conduisit dans sa maison, ils virent la jument, ils ne surent pas ce que c'était. La jument demeura trois jours sans manger, ne mangeant pas de foin comme une jument, ni du pain comme une femme, mais elle se priva de nourriture.

A la fin, ceci arriva pour qu'on rendît gloire à Dieu et que la vertu du grand Macaire fût manifestée. Cette pensée vint à l'esprit de son mari : (*132 V*) Conduis-la dans le désert, à la demeure de l'homme de Dieu. Son mari se leva, lui mit un licou comme à un chien et marcha devant elle vers le désert. Lorsqu'il approcha du lieu où était Macaire, les frères stationnaient vers l'église de l'Abba et ils se querellèrent avec le mari : O homme, pourquoi as-tu amené cette jument ici? Le mari répondit : Pour qu'elle soit prise en pitié. Les frères lui dirent : Qu'a-t-elle donc? Il leur répondit : C'est ma femme; je ne sais ce qui lui est arrivé, elle est devenue jument, et elle n'a goûté à rien voici trois jours.

Les frères allèrent informer le vieillard. Ils le trouvèrent en prière, intercédant pour elle. L'Abba Macaire répondit et leur dit : C'est vous plutôt qui êtes des chevaux, qui avez des yeux de chevaux. Celle-ci, en effet, on n'a pu la métamorphoser en jument, si ce n'est aux yeux de ceux qui ont été trompés. Et il bénit de l'eau, la répandit sur elle à partir de la tête; puis ayant prié pour elle, sur-le-champ, il la fit paraître femme devant tous. (*133 R*) Il lui donna du pain, elle mangea, et il la congédia avec son mari tandis qu'elle rendait grâce à Dieu.

Il lui donna ces avertissements : Ne demeure pas éloignée de la participation aux saints mystères; n'omets pas de participer aux agapes. Tout cela t'est arrivé parce que tu es restée cinq semaines sans participer aux saints mystères. Et ainsi ils s'en allèrent à leur maison, rendant gloire à Dieu.

On lui amena une fois un démoniaque. C'était un jeune homme; sa mère l'accompagnait en pleurant. Deux autres jeunes gens le contenaient pour qu'il ne s'échappât point. L'énergie de ce démon était la suivante : après qu'il avait mangé trois mesures de pain et bu le contenu d'un cilicisium d'eau, il les rejetait en vomissement; les aliments se résolvaient comme en une vapeur; il consumait tous les aliments et l'eau comme ils le sont par du feu. Il y a aussi une classe de démons qui est ignée comme aussi entre les hommes... par leur caractère.

Le jeune homme donc n'avait pas le suffisant dans tout ce qu'il mangeait, (133 V) et il s'abaissait à manger ses excréments et à boire son urine. Sa mère pleurait avec une profonde douleur et elle priait le vénérable saint de Dieu, l'Abba Macaire. Le vieillard béni, se levant, pria et intercéda pour le jeune homme. Puis après un ou deux jours, le jeune homme étant guéri du démon par les prières du vieillard, l'homme de Dieu, le saint Abba Macaire, s'adressa à la mère de l'enfant et lui dit : Combien de pains veux-tu que mange ton fils chaque jour? Et elle répondit en disant : Je veux qu'il mange dix livres de pain. Le vieillard la blâma et lui dit : C'est trop, ce que tu dis. Et il pria pour lui avec jeûne pour que trois livres de pain lui fussent suffisantes chaque jour, afin qu'il pût travailler. Ainsi il le rendit à sa mère guéri et ils s'en allèrent à leur maison avec une grande joie, rendant gloire à Dieu, émerveillés des grâces que Dieu opérait par le vieillard béni et des nombreuses guérisons qui se faisaient par lui.

M. CHAÎNE.

RÉCIT DE LA MANIFESTATION DE LA CROIX

Le *Récit de la Manifestation de la croix* est extrait du manuscrit n° 92 de la collection d'Abbadie (fol. 58 r° — fol. 66 v°) (1). Le titre ne doit pas surprendre : il correspond à ce que nous appelons aujourd'hui : *Invention de la croix*. Un autre manuscrit du même fonds, le n° 190 (fol. 1 r° — fol. 3 r°) (2), contient un court fragment de ce récit. Le manuscrit or. 691 du British Museum (3) renferme deux textes relatifs à la découverte de la croix : le premier, classé sous le n° 1, est noté « incomplet » ; le second est rangé sous le n° 6 avec renvoi au n° 4. Ce qu'en fait connaître le catalogue de Wright est presque identique au commencement de notre texte. Mais le récit du manuscrit or. 691 n'occupe que 8 colonnes de 22-26 lignes, alors que dans le manuscrit 92 d'Abbadie la seule légende de sainte Hélène comprend 18 colonnes de 30 lignes.

Nous n'avons pas tenu compte de la division du texte en alinéas faite par le scribe éthiopien, lorsque cette division est arbitraire. Nous avons préféré partager le récit en cinq sections principales.

I. — Premier récit de l'Invention de la croix : c'est la légende de sainte Hélène, qui, avec l'aide de Juda-Cyriaque, trouve le bois de la croix et les clous. Cette section est la plus longue.

II. — Deuxième récit de l'Invention de la croix : il est attribué

(1) M. Chaîne, *Catalogue des manuscrits éthiopiens de la collection Antoine d'Abbadie*, p. 59. — C. Conti Rossini, *Notice sur les manuscrits éthiopiens de la collection d'Abbadie*, p. 150.

(2) M. Chaîne, *Op. cit.*, p. 114. — C. Conti Rossini, *Op. cit.*, p. 106.

(3) W. Wright, *Catalogue of the ethiopic manuscripts in the British Museum*, p. 164.

par l'auteur à sainte Hélène, bien qu'en réalité il s'agisse de la Légende de Protonicé (1).

III. — D'abord, mention de la résurrection du mort sur lequel la croix avait été apposée conformément à la première légende. Ensuite, bref rappel de cette première légende avec la particularité suivante : Eusèbe va à Jérusalem avec Hélène. Enfin, plusieurs petits récits de miracles tendant à établir la vertu de la croix et l'efficacité du signe de la croix. Le dernier de ces prodiges est l'apparition de la croix à Constantin avant sa victoire sur Maxence. Il sert à introduire le troisième récit de la découverte de la croix.

IV. — La quatrième narration, malgré quelques variantes, se rattache étroitement à la première.

V. — La cinquième section semble provenir d'une homélie à laquelle le compilateur aurait ajouté, en les intercalant assez maladroitement, deux épisodes étrangers. Voici l'analyse de cette section.

1. — Parallèle entre Adam et Jésus.

2. — Pourquoi Jésus a retardé jusqu'à l'époque de Constantin l'invention de la croix.

3. — Destruction d'un temple païen à Alexandrie.

4. — Les Juifs tentent, sous Julien l'Apostat, de reconstruire le temple de Jérusalem.

5. — Exhortation sur la façon de célébrer dignement la fête de la Croix. Prière finale.

Les paragraphes 1, 2 et 5 pourraient appartenir au même texte homilétique, alors que les paragraphes 3 et 4 semblent être étrangers à ce texte supposé.

On le voit, le *Récit de la Manifestation de la croix* est un texte composite, formé d'éléments très variés.

(1) Cf. F. Nau, *Sur la fête de la Croix. Analyse d'une homélie de Moyse bar Cépha...* dans *ROC*, 1914, n° 3, p. 225 sqq. Cette homélie contient les deux légendes de Protonicé et d'Hélène. M. F. Nau donne intégralement le texte et la traduction de cette partie de l'homélie. Nous trouvons, p. 231 sqq., la légende de Protonicé, empruntée au « Livre de l'apôtre Addaï »; p. 238, la « seconde découverte de la croix par le moyen d'Hélène, mère de Constantin, l'empereur victorieux ». — Cf. L.-J. Tixeront, *Les origines de l'Église d'Édesse et la légende d'Abgar...* P. 37 et p. 38, est analysée la légende de Protonicé; p. 171 sqq., est analysée la légende d'Hélène.

Le manuscrit 92 d'Abbadie — le seul que nous ayons utilisé pour notre édition — semble être de la fin du xv° siècle. La langue de notre récit est légèrement archaïsante. Souvent aussi nous rencontrons l'ancienne orthographe avec አ, v. g. : አእመረ, አንበበ, አዕረገ, አህጉር, አይሁድ, አጋንንት, አዕይንት, አምሳል, አፍአ, በእንቲአሁ, etc. La forme እግዚአብሔር est donnée comme régulière. Nous la conservons dans notre édition. Quelques détails paléographiques : les lettres ጠ, ቆ et ቶ sont anguleuses ; በ et ዘ ont la haste gauche incurvée : à la lettre ሱ le signe de la voyelle est attaché sans pédoncule ; le chiffre ፯ est d'une écriture minuscule, avec allongement du trait horizontal inférieur (au lieu d'une boucle).

TEXTE

(F. 58 r° a) ነገር ፡ ዘአስተርእዮተ ፡ መስቀሉ ፡ ዐቢይ ፡ ማሕየዊ ፡ ለእግዚእነ ፡ ወአምላክነ ፡ ኢየሱስ ፡ ክርስቶስ ፡ አመ ፡ ፲፯ ፡ ለኀዳር ፡ በመዋዕለ ፡ (1) ቈስጠንጢኖስ ፡ ንጉሥ ፡ ዐቢይ ፡ መሀይምን ፡ ኄር ።

I

ወወደየ ፡ እግዚአብሔር ፡ ውስተ ፡ ልበ ፡ ለእሙ ፡ እሌኒ ፡ ቅድስት ፡ ሕሊና ፡ ሰማያዊ ፡ ከመ ፡ ትኅሥሥ ፡ ወታእምር ፡ እፎ ፡ ከነ ፡ ተሠግዎቱ ፡ ለእግዚእነ ፡ ክርስቶስ ፡ ወስቅለቱ ፡ ወትንሣኤሁ ፡ እስመ ፡ አንበበት ፡ መጻሕፍተ ፡ ቅዱሳተ ፡ ወታፈቅሮ ፡ ለእግዚእነ ፡ ክርስቶስ ።

ወበአስተሐምሞታ ፡ አዘዘቶሙ ፡ ለብዙኃን ፡ ሰብእ ፡ ይኅሥሡ ፡ መስቀሎ ፡ ለእግዚእነ ፡ ኢየሱስ ፡ ክርስቶስ ፡ ወእፎ ፡ ተንሥአ ፡ በሠሉስ ፡ መዋዕል ። ወጸንዐት ፡ ውስተ ፡ ሕሊናሃ ፡ ወትቤ ፡ አኅሥሥ ፡ (2) ወአኅሥሥ ፡ ወአስተሐምም ፡ ከመ ፡ አስተርኢ ፡ መስቀሎ ፡ ለክርስቶስ ፡ ዘተሰቅለ ፡ (3) ዲቤሁ ።

(1) Ms. : በመዋለ.
(2) Ms. : ኣኅሥሥ.
(3) Ms. : ተሰቀለ.

ወወፅአት ፡ እምሮሚ ፡ በዐቢይ ፡ (F. 58 r° b) ትዕይንት ፡ ወኀይ ል ፡ ብዙኅ ፡ እስከ ፡ በጽሐት ፡ ሀገረ ፡ ቅድስተ ፡ (1) ወሶበ ፡ በጽሐ ት ፡ ኢየሩሳሌም ፡ አዘዘት ፡ ያምጽኡ ፡ ኵሎ ፡ አይሁደ ፡ እለ ፡ ተ ረፉ ፡ እምኢዋዌ ፡ ዐረብ ፡ ወሀሎ ፡ ቲቶ ፡ ወልደ ፡ አስብያኖስ ፡ ፄወ ወ ፡ ኵሎ ፡ ዘክህለ ፡ እምአይሁድ ፡ በይብረ ፡ ይሁዳ ፡ በኢየሩሳሌ ም ፡ ወአስተጋብአ ፡ (2) ኵሎ ፡ አይሁደ ፡ (3) ዘረከበ ፡ በአህጉሪ ሃ ፡ (4) ወአፍኢ ፡ (5) እምኔሃ ።

ወሀለወት ፡ ኢየሩሳሌም ፡ አሚሃ ፡ ሕርትምት ፡ ወተጋብኡ ፡ እ ምአይሁድ ፡ ፻፶ሰብእ ። ወቅድስት ፡ ኢሌኒ ፡ ጸውዐቶሙ ፡ ወትቤ ሎሙ ፡ አነ ፡ ኣአምር ፡ እመጻሕፍት ፡ ከመ ፡ አንትሙ ፡ ዘርአ ፡ ጻ ድቃን ፡ ወእግዚአብሔር ፡ አፍቀረክሙ ፡ ወኢፈደይክምዎ ፡ በእን ተ ፡ ፍቅሩ ፡ ወመሰልክሙ ፡ ብርሃን ፡ ጽልመተ ፡ ወጽልመት ፡ ብር ሃነ ፡ ወጽድቀ ፡ ሐሰተ ፡ ወሐሰት ፡ ጽድቀ ። ዘፈቀደ ፡ ያድኅንክ ሙ ፡ እመርገም ፡ ረገምክምዎ ፡ ወዘአብርሀ ፡ (6) (F. 58 v° a) ላዕ ሌክሙ ፡ በዐምደ ፡ እሳት ፡ ወረቀሙ ፡ ዲበ ፡ ገጹ ፡ ወዘአንሶአ ፡ (7) ምውታኒክሙ ፡ ፈቀድክሙ ፡ ትቅትልዎ ፡ ከመ ፡ ኢይዘክርዎ ። ወባሕቱ ፡ ሑሩ ፡ እምኔክሙ ፡ ኅረዩ ፡ ዘያአምር ፡ ሕገ ፡ ከመ ፡ ትን ግሩኒ ፡ ዘእፈቅድ ፡ እስአልክሙ ።

ወሖሩ ፡ እንዘ ፡ ይፈርሁ ፡ ፈድፋደ ፡ ወኅረዩ ፡ ዘያአምር ፡ ሕገ ፡ ወረከቡ ፡ ፲፻ ፡ ሰብአ ፡ እምእለ ፡ ይብሉ ፡ ከመ ፡ ያአምሩ ፡ ሕገ ። ወሶቤሃ ፡ ተመይጡ ፡ ኀበ ፡ ንግሥት ፡ ወሰማዕተ ፡ ኮንዎሙ ፡ ለ፲፻ ፡ ብእሲ ፡ ወይቤሉ ፡ እለ ፡ ያአምሩ ፡ ሕገ ። ወትቤሎሙ ፡ ንግሥት ፡ ኢሰማዕክሙኑ ፡ ቃለ ፡ ነቢያት ፡ ዘከመ ፡ ተናገሩ ፡ በእንተ ፡ መድ ኅን ፡ ዘአነ ፡ ዮም ፡ እሴአለክሙ ፡ በእንቲአሁ ። (8) ሙሴኒ ፡ ይቤ ፡ በ እንቲአሁ ፡ (9) ወልድ ፡ ተወልደ ፡ ለክሙ ፡ ዮም ፡ ዘእሙ ፡ ኢታአም

(1) Ms. : ቅድስት.
(2) Ms. : ወኣስተጋብአ.
(3) Ms. : ኣይሁድ.
(4) Ms. : በኣህጉሪሃ.
(5) Ms. : ወኣፍኣ.
(6) Ms. : ወዘአብረሀ.
(7) Ms. : ወዘኣንሶአ.
(8) Ms. : በእንቲኣሁ.
(9) Ms. : በእንቲኣሁ.

ር ፡ ብእሲ ። ወኢሳይያስኒ ፡ ነቢይ ፡ ይቤ ፡ ወልድ ፡ ተወልደ ፡ ለነ ፡ ወሕፃን ፡ ተውህበ ፡ ለነ ፡ ዘምኵናኑ ፡ ዲበ ፡ መታክፍቱ ፡ ወይሰመይ ፡ ስሙ ፡ ንጉሠ ፡ ም (F. 58 v° b) ክር ፡ ዐቢይ ፡ ዘመንክር ፡ ምክሩ ፨ አምላክ ፡ (1) ጽኑዕ ፡ ስሉጥ ፡ መልአክ ፡ ሰላም ፡ ወእግዚአ ፡ ዓለም ፡ ዘይመጽእ ። ወካዕበ ፡ ይቤ ፡ ኢሳይያስ ፡ ነቢይ ፡ በእንቲአክሙ ፡ (2) ውሉደ ፡ ወለድኩ ፡ ወአልሀቁ ፡ ወእሙንቱሰ ፡ ዐለዉኒ ፨ (3) ወዓዲ ፡ ይቤ ፡ ላህምኒ ፡ አእመረ ፡ (4) ዘአጥረዮ ፡ ወአድግኒ ፡ ምቅማሐ ፡ ወቤተ ፡ እግዚኡ ፡ ወእስራኤልሰ ፡ ኢያእመሩ ፡ ፈጣሪሆሙ ፨ (5) ወዳዊትኒ ፡ ነቢይ ፡ ይቤ ፡ ዘልፈ ፡ አሬእዮ ፡ ለእግዚአብሔር ፡ በቅድሜየ ፡ በኵሉ ፡ ጊዜ ፨ እስመ ፡ በየማንየ ፡ ውእቱ ፡ ከመ ፡ ኢይትሀወክ ፨ ≡ ፨ ወአንትሙሰ ፡ እለ ፡ ታአምሩ ፡ ሕገ ፡ ኢታአምርዎ ፡ እስመ ፡ አነ ፡ ይእዜ ፡ እኤዝዝ ፡ (6) ሰገራተ ፡ ከመ ፡ ይዕቀቡክሙ ፡ እስከ ፡ ተሐርዩ ፡ እምኔክሙ ፡ ዘየአምር ፡ ሕገ ፡ በአማን ፨

ወእምዝ ፡ ኀረዩ ፡ ፳፻ብእሴ ፡ እለ ፡ ይትሐዘቡዎሙ ፡ (7) ከመ ፡ የዐቅቡ ፡ ሕገ ፡ ጥዩቀ ። ወእምዝ ፡ ተመይጡ ፡ ኀቤሃ ፡ (F. 59 r° a) ወይቤልዋ ፡ እለ ፡ ያአምሩ ፡ ሕገ ፡ ጥዩቀ ፨ ≡ ፨ ወእሌኒ ፡ ቅድስት ፡ ትቤሎሙ ፡ አደቂቀ ፡ እስራኤል ፡ ኡብዳን ፡ ኢአከለክሙኑ ፡ ዘገብሩ ፡ አበዊክሙ ፡ እለ ፡ ይቤሉ ፡ ክርስቶስ ፡ ኢኮነ ፡ ወልደ ፡ እግዚአብሔር ፡ ወሀለዎሙ ፡ ኦሬት ፡ ወነቢያት ፡ ዘይዛለፎሙ ፨ ወይቤልዋ ፡ ንስእለኪ ፡ ኦእግዝእትነ ፡ ወስምዒ ፡ ነገረነ ፡ (8) ኦሪትሰ ፡ (9) ንሕነ ፡ ናነብብ ፡ (10) ወዘተነሥኢ ፡ በኀቤነ ፡ ኢናአምር ፡ ምንት ፡ ውእቱ ፡ ፈክሬ ፡ ለነ ፡ ዘትፈቅዲ ፡ ወንግርነ ፡ ከ

(1) Ms. : ኦአምላክ.

(2) Ms. : ዘእንቲኣሁ.

(3) Ms. : ዐለውኒ.

(4) Ms. : ኣእመረ.

(5) Ms. : ፈጣሬሆሙ.

(6) Ms. : እኤዝ.

(7) Ms. : ይተሐዘበዎሙ.

(8) Ms. : ነገርነ.

(9) Ms. : ኦሬትስ.

(10) Ms. : ነነብብ.

መ ፡ ናእምር ፡ ወንንግርከ ፡ (1) በአምጣነ ፡ ተስእልከነ ። ወትቤሎሙ ፡ ሑሩ ፡ ክዐበ ፡ ወንበሩ ፡ ወኅረዩ ፡ እምኔከሙ ፡ ዘያአምር ፡ በአማን ፡ ሕገ ።

ወወሰዱ ፡ እምኔሁ ፡ በከመ ፡ ትቤሎሙ ፡ ወተባህሉ ፡ በበይናቲሆሙ ፡ ምንትኑ ፡ ዝንቱ ፡ ዘተኔ ፡ ዘትኪዶንነ ፡ ዛቲ ፡ ንግሥት ። ወ፩እምኔሆሙ ፡ ዘስሙ ፡ ይሁዳ ፡ ይቤሎሙ ፡ አነ ፡ አአምር ፡ (F. 59 r° b) ከመ ፡ ተኀሥሥ ፡ ዕፀ ፡ ዘሰቀሉ ፡ ዲቤሁ ፡ አበዊነ ፡ ኢየሱስሃ ፡ ናዝራዌ ። ። ወባሕቱ ፡ ሁቱ ፡ ይእዜኒ ፡ ኢትእበዩ ፡ እስመ ፡ እምሐውየ ፡ ነገሮ ፡ ለአቡየ ፡ እንዘ ፡ ይመውት ። ወአቡየ ፡ ሊተ ፡ ዘነገረኒ ፡ ወይቤለኒ ፡ አእምር ፡ (2) ከመ ፡ ዕፅ ፡ እንተ ፡ ተሰቅለ ፡ ዲቤሃ ፡ ኢየሱስ ፡ ሀሎ ፡ ይኅሥሥዎ ፡ ወአቡየ ፡ አእመረ ፡ (3) እምቅድመ ፡ ናእምር ፡ ወይቤ ፡ ኢይከውን ፡ መንግሥተ ፡ ለአይሁድ ። ወባሕቱ ፡ ይከውን ፡ መንግሥት ፡ ለእለ ፡ የአምኑ ፡ ለዘ ፡ ተሰቅለ ፡ ወይሰግዱ ፡ ሎቱ ። እስመ ፡ ይነግሥ ፡ ለዓለመ ፡ ዓለም ፡ ውእቱ ፡ ክርስቶስ ፡ ወልደ ፡ እግዚአብሔር ፡ ሕያው ። ወእቤሎ ፡ አነ ፡ አባ ፡ እንዘ ፡ ታአምሩ ፡ ከመ ፡ ውእቱ ፡ ክርስቶስ ፡ ለምንት ፡ አንሣእክሙ ፡ እደዊክሙ ፡ ላዕሌሁ ፡ ወእለ ፡ እምቅድሜክሙ ። ወይቤለኒ ፡ አንሰ ፡ ወልድየ ፡ ኢኀበርኩ ፡ ምስሌሆሙ ፡ በእንቲአሁ ። (4) ወባሕ (F. 59 v° a) ቱ ፡ እብሎሙ ፡ ለእለ ፡ የአምኑ ፡ በቱ ፡ ወእንግሮሙ ፡ ወእዛለፎሙ ፡ ለጠቢባነ ፡ ሕዝብ ፡ ወናሁ ፡ ወሰድዎ ፡ ይስቅልዎ ፡ ወቀበርዎ ፡ ወበሣልስ ፡ መዋዕል ፡ ተንሥአ ፡ ወአርአየ ፡ ርእሶ ፡ ለአርዳኢሁ ። ። ወሀሎ ፡ እኁሁ ፡ ለእምሐውየ ፡ ዘስሙ ፡ እስጢፋኖስ ፡ ወአምነ ፡ ቦቱ ፡ ወመሀረ ፡ ለሕዝብ ፡ በእንቲአሁ ፡ (5) ወተጋብኡ ፡ ላዕሌሁ ፡ ሰዱቃውያን ፡ ወፈሪሳውያን ፡ (6) ወአኀዝዎ ፡ (7) ወአውዐእዎ ፡ አፍኣ ፡ (8) ወወገ

(1) Ms. : ወንግርከ.
(2) Ms. : ኣእምር.
(3) Ms. : ኣእመረ.
(4) Ms. : በእንቲኣሁ.
(5) Ms. : በእንቲኣሁ.
(6) Ms. : ወፈረሳውያን.
(7) Ms. : ወኣኀዝዎ.
(8) Ms. : ኣፍኣ.

ርዎ ፡፡ ወሶበ ፡ ቀርበ ፡ ዕለተ ፡ ነፍሱ ፡ አልዐለ ፡ እዴሁ ፡ ውስተ ፡
ሰማይ ፡ ወከልሐ ፡ በዐቢይ ፡ ቃል ፡ ወይቤ ፡ ኢትትቀየሞሙ ፡ እ
ግዚኦ ፡ ዘንተ ፡ ኃጢአተ ፡፡ (1) ወሳውልሰ ፡ ይነብር ፡ ወየዐቅብ ፡
አልባሲሆሙ ፡ ለእለ ፡ ወገርዎ ፡ ውእቱኒ ፡ ትካት ፡ ለሊሁ ፡ ይሰ
ድድ ፡ ኵሎ ፡ ዘየአምን ፡ በክርስቶስ ፡ ወውእቱ ፡ አስተጋብአ ፡ ሕ
ዝበ ፡ ዲበ ፡ እስጢፋኖስ ፡ ወይቤሎሙ ፡ ቅትልዎ ፡፡ ወባሕቱ ፡
ተሣሀሎ ፡ ክር (F. 59 v° b) ስቶስ ፡ ወረሰዮ ፡ ከመ ፡ እምዐቢያ
ን ፡ እለ ፡ አምኑ ፡ ቦቱ ፡፡ ወአንተኒ ፡ ወልድየ ፡ ኢትዕርፍ ፡ ሳዕሌ
ሁ ፡ ወኢለእለ ፡ ተወከሉ ፡ ቦቱ ፡ ወይከውነከ ፡ ሕይወተ ፡ ዘለዓለ
ም ፡፡ ወዘንተ ፡ ነገረኒ ፡ አቡየ ፡ ስምዖን ፡ ወናሁ ፡ ነገርኩክሙ ፡
ወግበሩ ፡ ዘአፍቀርክሙ ፡ ወአውሥኡ ፡ ወይቤልዎ ፡ ንሕነሰ ፡
ኢሰማዕነ ፡ ምንተ ፡ ዘትብል ፡፡ ወእመሰ ፡ ንግሥት ፡ ዘትፈቅድ ፡
ዘንተ ፡ ዘትብለነ ፡ ለሊከ ፡ ታእምር ፡ መክና ፡፡

ወእንዘ ፡ ዘንተ ፡ ይትናገሩ ፡ መጽኡ ፡ ሰገራት ፡፡ ወይቤልዎሙ ፡
ንዑ ፡ ኀበ ፡ ንግሥት ፡ ወሖሩ ፡ ኀቤሃ ፡ ወተስእለቶሙ ፡ ወኢነገር
ዋ ፡ ምንተኒ ፡፡ ወአዘዘት ፡ ለኵሎሙ ፡ ያውዕይዎሙ ፡ በእሳት ፡፡
ወሶቤሃ ፡ መጠውዎ ፡ ለይሁዳ ፡ ወይቤልዋ ፡ ዝንቱ ፡ ወልደ ፡ ጻድ
ቅ ፡ ወነቢይ ፡ ወያእምር ፡ ሕገ ፡ ውእቱ ፡ ይነግረኪ ፡ ዘሰአልኪ ፡
በእንቲአሁ ፡ (2) ወኵሎሙ ፡ (F. 60 r° a) ስምዐ ፡ ኮኑ ፡ ላዕሌሁ ፡፡

ወሶቤሃ ፡ ኀደግዎሙ ፡ ዘእንበለ ፡ ይሁዳ ፡ ወጸውዕዎ ፡ ወትቤ
ሎ ፡ ናሁ ፡ ቅድሜከ ፡ ሕይወት ፡ ወሞት ፡ ኅረይ ፡ ለርእስከ ፡ ዘትፈ
ቅድ ፡ እመ ፡ አፍቀርከ ፡ ሕይወተ ፡ (3) ወእመ ፡ ፈቀድከ ፡ ሞተ ፡፡
ወይቤላ ፡ ይሁዳ ፡ መኑ ፡ ዘይኄሉ ፡ ገዳመ ፡ ወይረክብ ፡ በቅድሜሁ ፡
ኅብስተ ፡ ወየኀድጎ ፡ ወይበልዕ ፡ እብነ ፡፡ ወትቤሎ ፡ ንግሥት ፡ እ
መ ፡ ፈቀድከ ፡ ትሕየው ፡ በሰማይ ፡ ወበምድር ፡ ንግረኒ ፡ ኀበ ፡ ሀ
ሎ ፡ መስቀሉ ፡ ድፉን ፡ ዘተሰቅለ ፡ ዲቤሁ ፡ ኢየሱስ ፡፡ ወይቤላ ፡
ይሁዳ ፡ በከመሰ ፡ ትቤሊ ፡ (4) በዝንቱ ፡ ነገር ፡ ይከውን ፡ ፻፺ዓመት ፡
አው ፡ ይበዝኅ ፡ አው ፡ ይውሕድ ፡ ወአንሰ ፡ ንኡስ ፡ እፎ ፡ አአም

(1) Ms. : ኃጢኣተ.

(2) Ms. : በእንቲኣሁ.

(3) Ms. : ሕይወት.

(4) Ms. : ትቢሊ.

ር ፡ ዘንተ ፨ ወትቤሎሙ ፡ ንግሥት ፡ ናሁ ፡ አንበብነ ፡ (1) ከመ ፡ እመጻ
ሕፍት ፡ ያአምር ፡ ሰብእ ፡ ኵሎ ። ወይቤላ ፡ ይሁዳ ፡ ናሁ ፡ ተናገር
ኪ ፡ ዘስውር ። ወትቤሎ ፡ ንግሥት ፡ ና (F. 60 r° b) ሁ ፡ እምወን
ጌል ፡ ናአምር ፡ በአይ ፡ (2) መካን ፡ ተሰቅለ ፡ ወበሕቱ ፡ አርእየኒ ፡
አይቴ ፡ መካኑ ፡ ለጎልጎታ ፡ ወአነ ፡ በስልጣንየ ፡ እኤዝዝ ፡ ያስተናጽ
ሕዎ ፡ ለውእቱ ፡ መካን ፡ ወእረክብ ፡ በህየ ፡ ፈቃድየ ፨ ወይቤላ ፡
ይሁዳ ፡ ኢያአምር ፡ መካነ ፡ ጎልጎታ ። ወትቤሎ ፡ ንግሥት ፡ ይእዜ
ሰ ፡ አእምር ፡ (3) ከመ ፡ እቀትለከ ፡ በረኃብ ፡ ለእመ ፡ ኢነገርከኒ ፨
ወአዘዘት ፡ ሶቤሃ ፡ ይደይዎ ፡ ውስተ ፡ ግብ ፡ ዘአልቦ ፡ ማየ ፡ ሰቡዐ ፡
መዋዕለ ፡ ዘእንበለ ፡ መብልዕ ፡ ወመስቴ ፨ ከልሐ ፡ ይሁዳ ፡ ወይ
ቤ ፡ አውዕኡኒ ፡ ወአነ ፡ አርእየክሙ ፡ መስቀሎ ፡ ለክርስቶስ ፨ ወሶ
ቤሃ ፡ አውዕእዎ ፡ እምግብ ፡ ወሖረ ፡ ምስሌሆሙ ፡ ከመ ፡ ያርእዮ
ሙ ፡ መካነ ፡ መስቀሉ ፨ ፨

ወበእንተ ፡ ዘኢያእመሩ ፡ ለይእቲ ፡ መካን ፡ ጥቀ ፡ ወአልዐለ ፡
ቃሎ ፡ ወይቤ ፡ አንተ ፡ እግዚኦ ፡ ፈጠርከ ፡ ሰማየ ፡ ወምድረ ፨ ወ
በመ (F. 60 v° a) ዝራዕትከ ፡ ሳረርከ ፡ ሰማየ ፡ ወሰፋሕከ ፡ ምድ
ረ ፡ አንተ ፡ ዘትነብር ፡ ዲበ ፡ ሱራፌን ፡ ሐሊየከ ፡ ለበቍዔተ ፡ ብ
እሲ ፡ ዘኢክህለ ፡ ይዕርግ ፡ እስመ ፡ አንተ ፡ ፈጠርኮሙ ፡ ለመላእክ
ት ፡ ይትለአኩከ ፡ ለሱራፌን ፡ እለ ፡ ቦሙ ፡ ፯ክንፈ ፡ እለ ፡ ይሴ
ብሑከ ፡ በገዝንቱ ፡ ወይብሉ ፡ ቅዱስ ፡ ቅዱስ ፡ ቅዱስ ፡ ንጉሥ ፡ ኵ
ሉ ፨ እስመ ፡ አንተ ፡ ፈጠርከ ፡ ኵሎ ፡ ወኵሉ ፡ ውስተ ፡ እዴከ ፡
ወበፈቃድከ ፡ እመ ፡ ከነ ፡ ሥምረትከ ፡ ይንግሥ ፡ ወልደ ፡ ማርያ
ም ፡ ዘፈነውከ ፨ ወሶበ ፡ ኢከነ ፡ እምኔከ ፡ እመ ፡ ኢክህለ ፡ ይግበ
ር ፡ ዘንተ ፡ ተአምረ ፡ ዐበይተ ፨ ወሶበ ፡ ኢከነ ፡ ወልድከ ፡ እመ ፡
ኢያንሥእከ ፡ እምውታን ፡ እግዚኦ ፡ አምላክ ፡ አማልክት ፡ ወንጉ
ሥ ፡ ነገሥት ፡ በምሕረትከ ፡ ዐቢይ ፡ ግበር ፡ ለነ ፡ ዘንተ ፡ ትእምር
ተ ፨ ወበከመ ፡ ሰማዕከ ፡ ለሙሴ ፡ ዘአስመረከ ፡ ወከሠትከ ፡ ሎቱ ፡
አዕፅምተ ፡ ዮሴፍ ፨ ከማሁ ፡ ይእዜኒ ፡ ይኩን ፡ (F. 60 v° b) ሥም
ረትከ ፡ ወክሥት ፡ ለነ ፡ ዘንተ ፡ መዝገበ ፡ ኅቡአ ፨ ወረሲ ፡ መካነ ፡

(1) Ms. : አንበብነ.
(2) Ms. : በአይ.
(3) Ms. : አእምር.

ኃበ ፡ ሀሎ ፡ ይዕርግ ፡ እምኔሁ ፡ ጼና ፡ ጢስ ፡ ጥዑም ፡ ከመ ፡ እአ
መን ፡ አነ ፡ በዘ ፡ ተሰቅለ ፡ እግዚእየ ፡ ከመ ፡ ውእቱ ፡ ኢየሱስ ፡
ክርስቶስ ፡ ንጉሥ ፡ እስከ ፡ ለዓለመ ፡ ዓለም ፡ አሜን ፨ ≡ ፨

ወሶበ ፡ ጸለየ ፡ ይሁዳ ፡ ዘንተ ፡ ጸሎተ ፡ በጊዜሃ ፡ አድለቅለቀ ፡
ውእቱ ፡ መካን ፡ ኀበ ፡ ሀለወ ፡ ወዐርገ ፡ እምኔሁ ፡ ጼና ፡ ጥዑም ።
ወሶቤሃ ፡ አንከረ ፡ ይሁዳ ፡ ወአምነ ፡ ወአኀዘ ፡ ይጠፍሕ ፡ በእደዊ
ሁ ፡ ወይቤ ፡ አንተ ፡ መድኅኔ ፡ ዓለም ፡ ክርስቶስ ፡ በአማን ፡ አአ
ሙተከ ፡ ኦእግዚእየ ፡ ኢየሱስ ፡ ክርስቶስ ፡ ናዝራዊ ፡ እስመ ፡ እን
ዘ ፡ ኢይደሉ ፡ ሊተ ፡ ጸዋዕከኒ ፡ ወአዐረይከኒ ፡ ለጸጋከ ፨ እስእለ
ከ ፡ እግዚእየ ፡ ኢየሱስ ፡ ክርስቶስ ፡ ናዝራዊ ፡ ኢትትበቀለኒ ፡
በኃጢአትየ ፡ (F. 61 r° a) ወአዐርየኒ ፡ ይእዜ ፡ አሀሉ ፡ ምስለ ፡
እኁየ ፡ እስጢፋኖስ ፡ ርእሰ ፡ ሰማዕትከ ፨ ወዘንተ ፡ ብሂሎ ፡ ቀነ
ተ ፡ ሐቌሁ ፡ በሃይማኖት ፡ ከመ ፡ አብርሃም ፨ ወአኀዘ ፡ ይክሪ ፡
ምድረ ፡ ወበክልኤ ፡ ይብል ፡ ከረየ ፡ ፳በቆመ ፡ ብእሲ ፡ ወረ
ከበ ፡ ፫መስቀለ ፡ ድፉነ ፡ ወነሥአሙ ፡ ወአብአሙ ፡ ሀገረ ፨ ≡ ፨

ወሶቤሃ ፡ ፈቀደት ፡ እሌኒ ፡ ቡርክት ፡ ትፍትኖሙ ፡ ለመስቀል ፡
ከመ ፡ ታእምር ፡ አይ ፡ (1) ውእቱ ፡ መስቀሉ ፡ ለእግዚእነ ፡ ኢየሱስ ፡
ክርስቶስ ። ወትቤ ፡ እሌኒ ፡ አነ ፡ አአምር ፡ እምእሉ ፡ ክልኤ ፡ መ
ስቀል ፡ ዘፈያት ፡ ውእቱ ፨ ወነሥእዎሙ ፡ ለመስቀል ፡ ወአንበርዎ
ሙ ፡ ማእከለ ፡ ሀገር ፡ (2) ወሀለዉ ፡ ይፀንሑ ፡ ስብሐተ ፡ እግዚአብ
ሔር ፨ ወበጊዜ ፡ ተሰዓት ፡ ሰዓት ፡ ናሁ ፡ አምጽኡ ፡ ቀበረ ፡ ዘምው
ት ፡ ወተሬሥሐ ፡ (3) ይሁዳ ፡ ፍሥሓ ፡ ዐቢየ ፡ (4) ወይቤላ ፡ ለንግሥ
ት ፡ ይእዜ ፡ ታአምሪ ፡ (F. 61 r° b) እግዝእትየ ፡ መስቀሎ ፡ ለክቡ
ር ፡ ወኀይሎ ፨ ወይሁዳ ፡ አኀዘ ፡ ንፍቆ ፡ ለውእቱ ፡ ምውት ፡ ወ
አንበሮ ፡ ውስተ ፡ ምድር ፨ ወአኀዘ ፡ ያንሥእ ፡ በበ ፡ ፩መስቀል ፡
ወያንብሮ ፡ ዲበ ፡ ምውት ፡ ወተንሥአ ፡ ሶቤሃ ፡ ውእቱ ፡ ምውት ፡
ወሬዛ ፨

ወሶቤሃ ፡ ተምዐ ፡ ሰይጣን ፡ ርጉም ፡ ወአኀዘ ፡ ይክላሕ ፡ ወይበ

(1) Ms. : ኣይ.
(2) Ms. : ሀገረ (primitivement).
(3) Ms. : ወተፈሥሐ.
(4) Ms. : ዐቢይ.

ል ፡ መኑ ፡ ዝንቱ ፡ ዘኢየኀድገኒ ፡ (1) እንሣእ ፡ ነፍሰ ፡ እለ ፡ ሀለዉ ፡ (2) ምስሌየ ፨ አይሁዳ ፡ (3) ምንትኑ ፡ ዝንቱ ፡ ዘገበርከ ፡ አንሰ ፡ ትካት ፡ ረሰይክዎሙ ፡ ለሰብእ ፡ የአብሱ ። ወመጻእከ ፡ አንተ ፡ ይሁዳኒ ፡ ታጥፍአኒ ። ወባሕቱ ፡ አነ ፡ አአምር ፡ ዘእሬስየከ ፡ አይሁዳ ፡ ናሁ ፡ ይሠየም ፡ ንጉሥ ፡ ባዕድ ፡ ዘኢይትቀነይ ፡ በዘ ፡ ተሰቅለ ፡ ወእሬስዮ ፡ ይግበር ፡ ሥምረትየ ፡ ወአገብአከ ፡ (4) ውስተ ፡ እዴሁ ፡ ከመ ፡ ይኰንንከ ፡ እስከ ፡ ትክሕዶ ፡ ለዘ ፡ ተሰቅለ ። ወሶቤሃ ፡ መልአ ፡ መንፈስ ፡ ቅዱስ ፡ ላዕለ ፡ ይሁዳ ፡ ወይቤሎ ፡ ክርስቶስ ፡ ዘአንሥአሙ ፡ ለምዉታን ፡ ይረግመከ ፡ ወያኀስረከ ፡ እስከ ፡ (F. 61 v° a) ገሃነም ።

ወሶቤሃ ፡ ሰምዐት ፡ እሌኒ ፡ ዘንተ ፡ ነገረ ፡ ወሰብሐት ፡ (5) ለኀይለ ፡ እግዚአብሔር ፡ ወአንከረት ፡ ሃይማኖቶ ፡ (6) ለይሁዳ ፡ ወጸንዐት ፡ ፈድፋደ ። (7) ወሶቤሃ ፡ ነሥአቶ ፡ እሌኒ ፡ ለመስቀል ፡ ወአግበረት ፡ ቀማጥረ ፡ ሙዳየ ፡ ዘብሩር ፡ ወወደየቶ ፡ ውስቴቱ ፨ ወአዘዘት ፡ ይሕንጹ ፡ ቤተ ፡ ክርስቲያን ፡ ኀበ ፡ ጎልጎታ ፨

ወጸውዐት ፡ ሊቀ ፡ ጳጳሳት ፡ ዘሮሜ ፡ አውሳብዮስሃ ፡ (8) ወአዘዞ ፡ ያጥምቆ ፡ ለይሁዳ ፡ ወገብረ ፡ ከማሁ ፡ ወሰመዮ ፡ ኪራኮስ ። ወሴሞ ፡ ሊቀ ፡ ጳጳሳት ፡ ዘሮሜ ፡ ኤጲስ ፡ ቆጶስ ፡ ለኢየሩሳሌም ፨ ወአሚሃ ፡ (9) አምኑ ፡ ሕዝበ ፡ አይሁድ ፡ እለ ፡ ኢአምኑ ፡ ወአውፅእዎሙ ፡ እምድረ ፡ ይሁዳ ፨ ወወሀበ ፡ እግዚአብሔር ፡ ለይሁዳ ፡ ዘተሰምየ ፡ ኪራኮስ ፡ ጸጋ ፡ ዐቢየ ፡ ያውፅእ ፡ አጋንንተ ፡ ወያሕዩ ፡ ብዙኃነ ፡ ድዉያነ ፨

ወከዕበ ፡ እሌኒ ፡ ንግሥት ፡ ዘምልእት ፡ መንፈሰ ፡ ቅዱሰ ፡ በእንተ ፡ ዘአእመረት ፡ (10) ሐዲሰ ፡ ውብሉየ ፡ ተዘከረት ፡ ቃለ ፡ ነቢያት ፡

(1) Ms. : ዘኢይኀድገኒ.
(2) Ms. : ሀለው.
(3) Ms. : አኢየሱስ.
(4) Ms. : ወአገበአከ.
(5) Ms. : ወሰበሐት.
(6) Ms. : ሃይማኖቱ.
(7) Ms. : ፋድፋደ.
(8) Ms. : አውሳንዮስሃ.
(9) Ms. : አሚሃ.
(10) Ms. : ኣእመረት.

ቅዱሳን ፡ ወኅሡሡ (F. 61 v° b) ቱ ፡ ቅንዋት ፡ ዘውስተ ፡ መስቀሉ ፡ ለእግዚእነ ፡ ኢየሱስ ፡ ክርስቶስ ፡ ዘተሰቅለ ፡ ዲቤሁ ፡ እስመ ፡ አይሁድ ፡ ዕልዋን ፡ አውዕእዎ ፡ እመስቀል ። ወትቤሎ ፡ ለይሁዳ ፡ ዘሰመየቶ ፡ ኪራኮስ ፡ ናሁ ፡ ዘሰአልኩ ፡ በእንተ ፡ ዕፀ ፡ መስቀል ፡ ረከብኩ ፡ ወባሕቱ ፡ ተረፈኒ ፡ ካልእ ፡ ስእለት ፡ በእንተ ፡ ቅንዋት ፡ ዘውስተ ፡ መስቀል ። አነ ፡ እፈቅድ ፡ ትስአሎ ፡ ለእግዚአብሔር ፡ ከመ ፡ ዕሩየ ፡ የሀበኒ ፡ ፍትወትየ ።

ወሶቤሃ ፡ ወፅአ ፡ ኤጲስ ፡ ቆጶስ ፡ ኪራኮስ ፡ ኀበ ፡ መካነ ፡ ጎልጎታ ፡ ወሖሩ ፡ ምስሌሁ ፡ ብዙኃን ፡ አሕዛብ ፡ ወቢጹ ፡ እለ ፡ አምኑ ፡ በክርስቶስ ፡ እግዚእነ ፡ ወበአስተርእዮተ ፡ መስቀል ፡ ርእዮሙ ፡ ትንግኤሁ ፡ ለዘ ፡ ሞተ ፡ ወአንስአ ፡ አዕይንቲሁ ፡ (1) ውስተ ፡ ሰማይ ፡ ወጐድአ ፡ እንግድዓሁ ፡ እንዘ ፡ የኀዝን ፡ ወየአምን ፡ ኀጣውኢሁ ፡ ዘእምቅድመ ፡ ይእመን ፡ ወያስተበፅዖሙ ፡ ለ (F. 62 r° a) ኵሎሙ ፡ እለ ፡ አምኑ ፡ በክርስቶስ ፡ ኢየሱስ ፡ እግዚእነ ። ወጸለየ ፡ ብዙኀ ፡ በዕብራይስጥ ፡ ከመ ፡ ያርኢ ፡ እግዚአብሔር ፡ ቅንዋተ ፡ በከመ ፡ አርአየ ፡ መስቀሎ ። ወጐንደየ ፡ ነዋሐ ፡ እንዘ ፡ ይጼሊ ፡ ወበተፍጻሜተ ፡ ጸሎቱ ፡ ይቤሉ ፡ ሕዝብ ፡ አሜን ። ═ ።

ወአስተርአዩ ፡ ቅንዋት ፡ ቡነበ ፡ ተረክበ ፡ መስቀል ፡ ወርእዮሙ ፡ ኵሎሙ ፡ እለ ፡ ሀለዉ ፡ ወይበርሁ ፡ እምፀሐይ ፡ ወከመ ፡ ወርቅ ፡ ጽሩይ ። ወኵሎሙ ፡ እለ ፡ ርእዩ ፡ ይቤሉ ፡ ይእዜኬ ፡ (2) አእመርነ ፡ (3) ወጠየቅነ ፡ ከመ ፡ ኢሞተ ፡ እግዚእነ ። ወነሥአ ፡ ኤጲስ ፡ ቆጶስ ፡ ቅንዋተ ፡ በፍርሀት ፡ ወበረዓድ ፡ ወወሰዶሙ ፡ ኀበ ፡ እሌኒ ፡ መፍቀሪተ ፡ (4) ክርስቶስ ። ወሶበ ፡ ነሥአቶሙ ፡ ሐለየት ፡ ዘትገብር ፡ ወእምዝ ፡ ገብረት ፡ እንከ ፡ በዘ ፡ ይዜክርዋ ፡ እስከ ፡ ደኃሪት ፡ ትውልድ ፡ ለእኩት ፡ ወአምጽአት ፡ ብእሴ ፡ ጠቢበ ፡ ዘኮንዎ ፡ ስምዐ ፡ በኪሩቱ ። ወትቤሎ ፡ ትእዛዘ ፡ ንጉሥ ፡ ግበር ፡ ወምክረ ፡ ንጉ (F. 62 r° b) ሥ ፡ ዕቀብ ፡ ንሣእ ፡ ዘንተ ፡ ቅንዋተ ፡ ወረስዮሙ ፡ ልጓመ ፡ ፈረስ ፡ ለንጉሥ ፡ ከመ ፡ ይኩና ፡ ንዋየ ፡ ሐቅል ፡ ጽኑዕ ፡

(1) Ms. : ኣዕይንቲሁ.
(2) Ms. : ይእዜከ.
(3) Ms. : ኣእመርነ.
(4) Ms. : መፍቀሪተ.

ላዕለ ፡ ኵሉ ፡ ዘይትቃተሎ ፡ (1) ወኀይለ ፡ ለንጉሥ ፡ ወሰላመ ፡ በውስተ ፡ ፀብእ ፡ ወዝንቱ ፡ ኮነ ፡ ከመ ፡ ይትፌጸም ፡ ቃለ ፡ ነቢይ ፡ ዘይቤ ፡ ውእቱ ፡ አሚረ ፡ ይከውን ፡ ቅዱስ ፡ ዘውስተ ፡ ልጓመ ፡ ፈረስ ፡ መስቀልከ ፡ እግዚኦ ፨

ወእሉኒ ፡ ቅድስት ፡ ንግሥት ፡ አስተራትዓት ፡ ሃይማኖተ ፡ ለእግዚእነ ፡ ኢየሱስ ፡ በኢየሩሳሌም ፡ ወአምጽአቶሙ ፡ ለኵሉ ፡ ሰብእ ፡ ወወሀበቶሙ ፡ ብዙኀ ፡ ሀብተ ፡ ወወሀበቶ ፡ ለኪራኮስ ፡ ብዙኀ ፡ ንዋየ ፡ ከመ ፡ ይኩኖ ፡ ለነዳያን ፨ ወአዘዘቶሙ ፡ ለኵሉ ፡ እለ ፡ የአምኑ ፡ በክርስቶስ ፡ ከመ ፡ ይግበሩ ፡ በዓለ ፡ መስቀል ፡ አመ ፡ ፲ወ፯ለመስከረም ። ወትቤ ፡ እሉኒ ፡ ንግሥት ፡ ኵሉ ፡ ዘይገብር ፡ በዓለ ፡ ለመስቀል ፡ ወዘይዜክሮ ፡ ስሞ ፡ ይከውን ፡ መክፈልቱ ፡ ምስለ ፡ ማርያም ፡ ድንግል ፡ ወላዲተ ፡ እግዚእነ ።

ወእሉ ፡ ፫ቅንዋት ፡ ከመ ፡ ያስተርኢ ፡ አሰሩ ፡ (F. 62 v° a) ለክርስቶስ ፨

II

ወሶበ ፡ ወረደት ፡ አስተብቍዐቶ ፡ ለያዕቆብ ፡ ጳጳስ ፡ ዘኢየሩሳሌም ፡ ከመ ፡ ይኅሥሥ ፡ መስቀሎ ፡ ዘዲቤሁ ፡ ተሰቅለ ፡ ክርስቶስ ፨ ወአመ ፡ ወፅአ ፡ ላቲ ፡ (2) መስቀሉ ፡ ለክርስቶስ ፡ ክቡር ፡ ምስለ ፡ ክልኤ ፡ መስቀል ፡ ዘፈያት ፡ ወኢያእመረት ፡ እስመ ፡ ተደመረ ፡ ምስሌሆሙ ፨ ወሶቤሃ ፡ ወድቀት ፡ ወለት ፡ ግብተ ፡ ወሶበ ፡ ርእየዋ ፡ ክልኤ ፡ ደቂቅ ፡ እንዘ ፡ ትትሀወክ ፡ ወትደነግጽ ፡ ወይቤልዋ ፡ ንሕነ ፡ ናአምር ፡ ከመ ፡ ሞተት ፡ (3) እኅትነ ፡ ግብተ ፨ ወኢኮነ ፡ በከንቱ ፡ አላ ፡ ከመ ፡ ይትዐወቅ ፡ መስቀሉ ፡ ለእግዚእነ ፡ ኢየሱስ ፡ ክርስቶስ ፨ ወያንብሩ ፡ በበ ፡ ፩እምእሉ ፡ መስቀል ፡ ዲበ ፡ ገጻ ፡ ወዘሐይወት ፡ ቦቱ ፡ ሶበ ፡ ያንብሩ ፡ ዲቤሃ ፡ ውእቱ ፡ በአማን ፡ መስቀሉ ፡ ለክርስቶስ ፡ ወአንበሩ ፡ ቀዳሚ ፡ ወካልአ ፡ ወአልቦ ፡ ዘበቍዐ ፡ ወአንበሩ ፡ ሣልሳይ ፡ ወሐይወት ፡ ወነበረት ፡ ሕያውት ፡ ወተሰምዐ ፡ ዜናሃ ፡ በኵሉ ፡ በሓውርት ፨ እስመ ፡ ንግሥት ፡ ሶበ ፡

(1) Ms. : ዘይትቃተሎ
(2) Ms. : ሊተ.
(3) Ms. : ሞተት.

ትበውእ ፡ ም (F. 62 v° b) ስለ ፡ ትዕይንታ ፡ ለለ ፡ ፩ሀገር ፡ ትእዛዝ ፡ ለወለት ፡ ትክሥት ፡ ገጻ ፡ ከመ ፡ ይርአዩ ፡ ሰብእ ፡ ተአምረ ።

III

ወውእቱኒ ፡ ክልእ ፡ ምውት ፡ ዘሐይወ ፡ አንበረት ፡ ዲቤሁ ፡ እሌኒ ፡ ንግሥት ፡ ብፅዕት ፡ እሙ ፡ ለቈስጠንጢኖስ ፡ ንጉሥ ፡ መዋኢ ። ═ ።

በዳግም ፡ ረከበቶ ፡ በእደ ፡ ይሁዳ ፡ ዘኮነ ፡ ኤጲስ ፡ ቆጶስ ፡ ለኢየሩሳሌም ፡ ዘተሰምየ ፡ ኪራኮስ ፡ ዘሜሞ ፡ ሊቀ ፡ ጳጳሳት ፡ ዘሮሜ ፡ ዘመጽአ ፡ ምስለ ፡ እሌኒ ።

ወሰሚዮሙ ፡ መስቀሎ ፡ ወየሐይዉ ፡ ምዉታነ ፡ ወይረትዑ ፡ መጻጉዓነ ። በከመ ፡ ይቤሉ ፡ ጴጥሮስ ፡ ወዮሐንስ ፡ እስመ ፡ በስሙ ፡ ለኢየሱስ ፡ ዘተሰቅለ ፡ በዕለተ ፡ ዐርብ ፡ አሕየውዎ ፡ (1) ለመጻጉዕ ፡ በከመ ፡ ይቤልዎሙ ፡ ለአይሁድ ፡ አእምሩ ፡ ከመ ፡ በስሙ ፡ ለኢየሱስ ፡ ዘአንትሙ ፡ ሰቀልክሙ ፡ ይትነሣእ ፡ ዝንቱ ፡ በቅድሜክሙ ፡ ሕያው ።

ወበትእምርተ ፡ መስቀል ፡ ይዘረዉ ፡ አጋንንት ፡ ወይጕዩ ። ወስምዐ ፡ ኮነ ፡ (F. 63 r° a) ጴጥሮስ ፡ ዘዐተበ ፡ ለሰማይ ፡ አመ ፡ ጾርዎ ፡ አጋንንት ፡ (2) ለሲሞን ፡ መሠርይ ፡ ማእከለ ፡ ሰማይ ፡ ወምድር ፡ ወኀደግዎ ፡ አጋንንት ፡ ወተነጽሐ ፡ ዲበ ፡ ምድር ፡ ወተቀጥቀጠ ፡ ወሞተ ። ═ ።

ወኵሉ ፡ ዘርእዮ ፡ ሰገደ ፡ ለመስቀል ፡ በሮሜ ፡ ወተሰምየ ፡ በኵሉ ፡ አብያተ ፡ ክርስቲያናት ፡ ወአክበርዎ ፡ ኵሉ ፡ ሕዝብ ።

ወበመስቀሉ ፡ ይትፌትሑ ፡ እለ ፡ ይትኴነኑ ፡ እምአጋንንት ። ወስምዐ ፡ ኮነ ፡ ባስልዮስ ፡ ዘየዐቢ ፡ እስመ ፡ በትእምርተ ፡ መስቀል ፡ አውፅአ ፡ አጋንንተ ፡ (3) እምሊቀ ፡ ገነውት ። ወጊዮርጊስኒ ፡ ገባሬ ፡ መንክር ፡ አመ ፡ መስዮ ፡ በፍኖት ፡ ሌሊተ ፡ ሖረ ፡ ቤተ ፡ አማልክት ፡ ከመ ፡ ይቢት ። ወዐተበ ፡ በትእምርተ ፡ መስቀል ፡

(1) Ms. : አሕየዎ.
(2) Ms. : አጋንንት.
(3) Ms. : አጋንንት.

ወጉዩ : አጋንንት : እምህየ : ወይቤሉ : ጉየይነ : እመስቀሉ : ለክርስቶስ ።

ወበመስቀሉ : ይሰዐር : (1) ግብረ : ሥራይ : ወይደክም ። ወስምዐ : ከነት : ዮስቴና : ድንግል : (F. 63 r° b) መነከሳይት : እንተ : በትእምርተ : መስቀል : ሞአቶ : ለቆጽርያኖስ : (2) ወበእንቲአሃ : (3) ገደፈ : ሥራየ : (4) ወአምልኮ : ጣዖት ። ወከማሁ : ቆጽርያኖስኒ : በዕትበት : አምሳለ : መስቀል : ጉየ : እምኔሁ : ሊቀ : አጋንንት ።

ወበመስቀሉ : ሰማዕት : ቅዱሳን : ተቃተሉ : ምስለ : ፍትወት : ወሕማም : ወሞእዋ : ለፍትወት : ወድኅኑ : እምብዙኅ : ኵነኔ ። ወስምዐ : ከነት : ጤቀላ : እስመ : እምድኅረ : ኰነንዋ : ብዙኀ : ኵነኔ : ፈነወ : ላዕሌሃ : አንበሳ : መሣጢተ : ወሰፍሐት : እደዊሃ : በአምሳለ : መስቀል : ወጸለየት ። ወሶበ : ቀርበት : ኀቤሃ : ይእቲ : አንበሳ : ሰከበት : ቅድሜሃ : በአርምሞ : ከመ : ኢታደንግፃ ። ወእምዝ : አዕረግዋ : (5) ዲበ : ነበልባለ : እሳት : ወሰፍሐት : እደዊሃ : አማዕቲበ[:] ወአስተብቍዐት : ወኢውዕየት : እምሥዕርታ : አሐቲ ። (6)

ወበመስቀሉ : ድኅኑ : መነከሳት : ወመምህራን : እለ : ቤተ : ክርስቲያን : እ (F. 63 v° a) ምግዝንቱ : ዓለም : ወበአእምሮቱ : (7) ወበትእምርቱ : ድኅኑ : እምአጋንንት : (8) እኩያን : ወተሰምዐ : ሞገስ : (9) ወመዊእ : በኵሉ : ገድሎሙ : ዘገሃድ : ወኅቡእ ። ወስምዐ : ከነ : አውቆርዮስ : ረድኡ : ለጎርጎርዮስ : እስመ : በትእምርተ : መስቀል : ሞአ : ኵሎ : መናግንቲሁ : ለሰይጣን : ወበመስቀሉ : ያረምም : አንቀልቅሎ : ሕማም : ዘሥጋ : ዘይወስዳ : ለነፍስ : ውስተ : ኃጢአት : ወያቄርር : ሐሊና : ሐላፌ : ወሕልመ : እኩ

(1) Ms. : ይስዐር.
(2) Ms. : ለቈጽርያኖስ (primitivement).
(3) Ms. : ወበእንቲኣሃ.
(4) Ms. : ሥራይ.
(5) Ms. : ኣዕረግዋ.
(6) Ms. : አሓቲ.
(7) Ms. : ወበኣእምሮቱ.
(8) Ms. : እምኣጋንንት.
(9) Ms. : በሞገስ.

የ ። ═ ። ወስምዐ ፡ ኮነ ፡ እንጦንስ ፡ መነኮስ ፡ እስመ ፡ በትእምርተ ፡ መስቀል ፡ ጕየ ፡ እምኔሁ ፡ ሰይጣን ፡ ዘያመጽእ ፡ ፍትወተ ፡ ዘአስተርአዮ ፡ በአምሳለ ፡ ብእሲት ።

ወበመስቀሉ ፡ ረከቡ ፡ ጻድቃን ፡ መዊአ ፡ ወዴገኑ ፡ ሞገሰ ፡ ወድኅኑ ፡ እምንጻቤ ፡ ወድኅኑ ፡ እምፀሮሙ ። ወስምዐ ፡ ኮነ ፡ ቈስጠንጢኖስ ፡ ንጉሥ ፡ መሃይምን ፡ አመ ፡ ተሀውከ ፡ እምቅድ (F. 63 v° b) መ ፡ መግስጢስ ፡ ዘፀብአ ፡ ወተቃተሎ ፡ በአንጻረ ፡ ሮሜ ። ወርእየ ፡ መንፈቀ ፡ መዐልት ፡ ማዕተበ ፡ ብርሃን ፡ በሰማይ ፡ ወጽሑፍ ፡ ውስተ ፡ ማዕተቡ ፡ በከዋክብት ፡ ዘይብል ፡ በዝንቱ ፡ አእምር ፡ መዊአ ። ═ ።

ወሶበ ፡ ርእየ ፡ መስቀሎ ፡ ዘአርአዮ ፡ ወኢኮነ ፡ እሙነ ። ወተመይጠ ፡ ወይቤሎሙ ፡ ለዐበይቱ ፡ ትሬእዩኑ ፡ ዘእሬኢ ፡ በውስተ ፡ ሰማይ ፡ ወአንቃዕደዉ ፡ ወርእዩ ፡ ወይቤሉ ፡ ርኢነ ፡ ማዕተበ ፡ ብርሃን ፡ ወአንበቡ ፡ ጽሕፈቱ ፡ ዘዲቤሁ ፡ ወቀነጸ ፡ ወሰገደ ፡ ሎቱ ፡ ወነሠሠ ፡ ለእመ ፡ ኮነ ፡ እሙነ ፡ ወአእመረ ፡ (1) ሕገ ፡ ክርስቲያን ። ወሶበ ፡ ተጠየቀ ፡ በዕዐ ፡ ሕገ ፡ መኳንንት ፡ ከመ ፡ ለእመ ፡ ሞአ ፡ ይስግድ ፡ ሎቱ ። ወእምዝ ፡ አስተርአዮ ፡ እግዚእነ ፡ ክርስቶስ ፡ በሌሊት ፡ ወይቤሎ ፡ በሕልም ፡ ግበር ፡ ለከ ፡ አምሳለ ፡ (2) ማዕተብ ፡ ዘርኢከ ፡ እምወርቅ ፡ ወግ (F. 64 r° a) በር ፡ ዲበ ፡ ረምሕ ፡ ወሖር ፡ ውስተ ፡ ፀብእ ፡ ወትዴግን ። ወነገሮሙ ፡ ሕልሞ ፡ ለመኳንንት ፡ ወለዐበይት ፡ ወተፈሥሑ ፡ ቦቱ ፡ ወአዘዘ ፡ ወገብረ ፡ መስቀለ ፡ ዘወርቅ ፡ ወአንበረ ፡ ዲበ ፡ ረምኅ ። ወተደለወ ፡ ወሖረ ፡ ውስተ ፡ ፀብእ ፡ ወኢኀደጎ ፡ መስቀል ፡ ይትቀተል ፡ አላ ፡ በከመ ፡ ተሠጥመ ፡ ፈርዖን ፡ ወኅሩያኒሁ ፡ ወመስተዕዕናን ፡ ውስት ፡ ባሕር ፡ ወድኅኑ ፡ እስራኤል ፡ ወሖሩ ፡ በየብስ ። ከማሁ ፡ ረከበ ፡ ለመግስጢስ ፡ ወለሰብኡ ፡ መቅሠፍት ፡ (3) እስመ ፡ ተሰብረት ፡ ተንከተም ፡ ወወድቁ ፡ ወተሠጥሙ ፡ ወእለ ፡ ሞቱ ፡ በማይ ፡ ይበዝኑ ፡ እምእለ ፡ ሞቱ ፡ በሰይፍ ። ወረከበ ፡ ቈስጠንጢኖስ ፡ ድኂነ ፡ ምስለ ፡ ሰብኡ ፡ ወፍሥሓ ፡ ወአተወ ፡ በዐቢይ ፡ ሞገ

(1) Ms. : ወኣእመረ.

(2) Ms. : ኣምሳለ.

(3) Ms. : መቅሠፍት.

ስ ፡ ወነሥአ ፡ መንግሥተ ፡ ወተጸውዐ ፡ ኀበ ፡ እግዚአብሔር ፡ አ
ኃዜ ፡ (1) ኵሉ ፡ ወተጠምቀ ፡ ወሐ (F. 61 r° b) ይወ ፡ እምጸ
ማ ፡ ዘነበረ ፡ ላዕሌሁ ፨ ≡ ፨

IV

ወፈነወ ፡ ኀበ ፡ እሌኒ ፡ ንግሥተ ፡ ኢየሩሳሌም ፡ ከመ ፡ ትርአ
ይ ፡ አሰሩ ፡ ለክርስቶስ ፡ ወትኅሥሥ ፡ መስቀሎ ፡ ዘተሰቅለ ፡ ዲቤ
ሁ ፡ ከመ ፡ የሀሉ ፡ ውስተ ፡ ጽርሐ ፡ መንግሥቱ ፨ ወነሠሠት ፡
ወተልእከ ፡ ብፁዕ ፡ ኪራኮስ ፡ ወአውዕአቶ ፡ እምኀበ ፡ ደፈንዎ ፡
አይሁድ ፡ ምስለ ፡ ክልኤ ፡ መስቀለ ፡ ፈያት ፨ ወአመ ፡ አስተርአ
የ ፡ ወዕአ ፡ እምዮእቲ ፡ መካን ፡ ጼና ፡ ጥዑም ፡ ዘይኄይስ ፡ እምኵ
ሉ ፡ ዕፍረት ፡ ወጽንሓሕ ፡ ወአእመርዎ ፡ ለመስቀለ ፡ ክርስቶስ ፡
በአንብሮቱ ፡ ዲበ ፡ ምዉት ፡ ወሶበ ፡ ለከፎ ፡ ለምዉት ፡ ሐይወ ፨
ወአሰርገዎ ፡ በወርቅ ፡ ወበዕንቍ ፡ ክቡር ። ወአንበረቶ ፡ ዲበ ፡
አስከሬን ፡ ዘብሩር ፡ ወእምዝ ፡ ኀሠሠት ፡ ቅንዋተ ፡ በዘ ፡ ተቀነወ ፡
እደዊሁ ፡ ወእገሪሁ ፡ ለእግዚእነ ፡ ኢየሱስ ፡ ክርስቶስ ፨ ወበጸሎ
ቱ ፡ ለኪራኮስ ፡ አ (F. 61 v° a) ውዕአቶ ወአንሀበቶ ፡ ውስተ ፡
ልጓም ፡ ከመ ፡ ይኩኖ ፡ (2) መርሐ ፡ ለንጉሥ ፡ አመ ፡ ይትቃተ
ል ፡ (3) ምስለ ፡ ፀሩ ፨ ወተናገረት ፡ ቃለ ፡ ዘካርያስ ፡ ነቢይ ፡ ዘይ
ቤ ፡ ውእቱ ፡ አሚረ ፡ ይከውን ፡ ቅዱስ ፡ ዘውስተ ፡ ልጓመ ፡ ፈረስ ፡
ለእግዚአብሔር ፨ ≡ ፨

ወእምዝ ፡ አኀዘት ፡ ትስድዶሙ ፡ ለአይሁድ ፡ ወአውፅአቶሙ ፡
እምኢየሩሳሌም ፡ ወአተወት ፡ ኀበ ፡ ንጉሥ ፡ በፍሥሓ ፡ ወበሐሴ
ት ፡ እንዘ ፡ ትየብብ ፡ በእንተ ፡ መስቀል ፨ ወአዘዘት ፡ ይግበሩ ፡
ተዝካረ ፡ ይእተ ፡ ዕለተ ፡ እንተ ፡ ረከበቶ ፡ በበ ፡ ዓመት ፡ ከመ ፡
ይእቲ ፡ ጊዜ ፨ ወበጽሐ ፡ ውእቱ ፡ ትእዛዝ ፡ እስከ ፡ አጽናፍ ፡
እስከ ፡ ዮም ፡ ወይሄሉ ፡ እስከ ፡ ተፍጻሜተ ፡ ዓለም ፨

(1) Ms. : አኃዜ.
(2) Ms. : ይኵኖ.
(3) Ms. : ይተቃተል.

V

ወእሉ ፡ ኵሉ ፡ ሠናያት ፡ ይትረከብ ፡ በመስቀል ፨ መስቀል ፡
ወልታ ፡ ሥርዓት ፡ እስመ ፡ ክርስቶስ ፡ ተሰቅለ ፡ ዲበ ፡ ዕፀ ፡ መስ
ቀል ፡ ወወለጣ ፡ ህየንተ ፡ ዕፅ ፡ ሠናያተ ፡ እስመ ፡ (F. 64 v° b)
በዕፅ ፡ እንተ ፡ ሰፍሐ ፡ አዳም ፡ እዴሁ ፡ ላዕሌሃ ፡ ወረሰነ ፡ መርገ
መ ፡ ወሞተ ፡ በኵሉ ፡ ትውልድ ። ወበዕፅ ፡ እንተ ፡ ሰፍሐ ፡ ክርስ
ቶስ ፡ አምላክነ ፡ እዴሁ ፡ ላዕሌሃ ፡ ወረሰነ ፡ ቡራኬ ፡ መንፈሰ ፡
ሕይወት ፨ ወተስዕረ ፡ መርገም ፡ በቡራኬ ፡ ወተስዕረ ፡ ሞት ፡ በት
ንሣኤሁ ፨ እስመ ፡ ረከብነ ፡ ህየንተ ፡ አዳም ፡ ቀዳማዊ ፡ መሬታ
ዊ ፡ ዘእምድር ፡ ረከብነ ፡ አዳም ፡ ዳግማይ ፡ እግዚእ ፡ ዘእምሰማ
ይ ፨ ወህየንተ ፡ መርገም ፡ ቡራኬ ፡ ወህየንተ ፡ ድቀት ፡ ትንሣኤ ፨
ወህየንተ ፡ ሕይወት ፡ እምቅድመ ፡ ሞት ፡ ሕይወት ፡ ወእምድኅረ ፡
ሞት ፡ ዘኢየሐልፍ ፡ ሕይወት ። ወህየንተ ፡ ፍግዕ ፡ በፍትወተ ፡ ዓለ
ም ፡ ሐላፊ ፡ ፍሥሓ ፡ ዘኢየሐልፍ ፡ በመንግሥተ ፡ ሰማያት ፨ ትሬ
እዩኑ ፡ ዘንተ ፡ ዐቢየ ፡ ጸጋ ፡ ዘረከብነ ፡ በመስቀሉ ፡ ለእግዚእነ ፡
ክርስቶስ ፡ (F. 65 r° a) እስመ ፡ በደሙ ፡ አስተኃፈራ ፡ ለኃጢአ
ት ፡ ወበሞቱ ፡ ቀተሎ ፡ ለሞት ፡ ወበትሕትናሁ ፡ ሰዐሮ ፡ ለመስሕ
ት ፡ ዘተዐበየ ፡ ላዕሌነ ፡ በስልጣኑ ፡ ወቀነየነ ፡ በትእግልቱ ፨ ≡ ፨

ወእመቦ ፡ ዘይብል ፡ ለምንት ፡ አስተተ ፡ መድኅኒነ ፡ መስቀሎ ፡
ድኅኑ ፡ እምውእቱ ፡ መዋዕል ፡ እስከ ፡ መዋዕለ ፡ ቈስጠንጢኖስ ፡
ንጉሥ ፡ ንብሎሙ ፡ እስመ ፡ እግዚእነ ፡ ኢየሱስ ፡ ክርስቶስ ፡ ወል
ደ ፡ እግዚአብሔር ፡ ኢያፍለሰነ ፡ እምቀዳሚት ፡ ግዕዝነ ፡ ኃበ ፡
ሠናይ ፡ ደኃሪት ፨ አላ ፡ አጽንዐነ ፡ ለነ ፡ ወአሰፈወነ ፡ አምጣነ ፡ ሀ
ሎ ፡ ውስተ ፡ ዓለም ፡ ወአንሐ ፡ ለነ ፡ ደኃሪተ ፡ ወከማሁ ፡ እንዘ ፡
ይከውነነ ፡ መስቀሉ ፡ መርሐ ፡ በኵሉ ፡ ሠናይትነ ፡ ወኢያርአየ ፡
በቀዳሚት ፡ ጽውዓሁ ፡ አላ ፡ አስተቶ ፡ ከመ ፡ ይድፍን ፡ ጽሩዐ ፡
ውስተ ፡ ምድር ፨ ወአመ ፡ ሀለዉ ፡ መስግላን ፡ (1) ወአምልክ ፡ አ
ጋንንት ፡ ብዙኃ ፡ ወስፉኃ ፡ ነዋ (F. 65 r° b) ሐ ፡ ወአይሁድኒ ፡ በዝ
ኁ ፡ ወጸንዑ ። እስመ ፡ አእመረ ፡ በጥበቡ ፡ ሶበ ፡ አስተርአየ ፡ መ

(1) La forme መስግል n'est pas mentionnée dans le *Lexicon* de Dillmann.

ስቀሉ ፡ በመዋዕለ ፡ እሉ ፡ እመ ፡ ኢያክበርዎ ፡፡ ወበውእቱ ፡ መዋዕል ፡ ኢያርመሙ ፡ ነጊረ ፡ ምስጢሩ ፡ ወአይደዑ ፡ ተነብዮ ፡ በእንቲአሁ ፡ (1) በከመ ፡ ኢያረምሙ ፡ ማሕተመ ፡ አምሳሊሁ ፡ በልሳነ ፡ ነቢያት ፡ ወዕብራዊያን ፡፡

ወበእንተዝ ፡ ነሥተ ፡ ቤተ ፡ አማልክት ፡ በእለ ፡ እስክንድርያ ፡ (2) ወረከቡ ፡ ፲አእባነ ፡ (3) ወውስተ ፡ ፩እምኔሆሙ ፡ ማዕተበ ፡ ጽሑፈ ፡ ዘይብል ፡ ሕይወት ፡ ኀቡእ ፡ ውስቴቱ ፡ ወጽሑፍ ፡ ውስተ ፡ ክልኤ ፡ ናፌዮጣ ፡ ወትርጓሜሁ ፡ ክነ ፡ መድኀኒተ ፡ ለሰብእ ፡፡ ወዲበ ፡ ሣልስ ፡ ጽሑፍ ፡ እመ ፡ ይሰመይ ፡ ሥላሴ ፡ ይከውን ፡ መድኀኒተ ፡ (4) ለሰብእ ፡፡ ናሁ ፡ ይኤምር ፡ ፲አክለ ፡ መለኮት ፡ ዘእምትክት ፡ ዘሎቱ ፡ ይትቀነዩ ፡ ዘአልቦቱ ፡ ጥንተ ፡ ወኢተፍጻሜተ ፡፡ እስመ ፡ አብ ፡ ይሰመይ ፡ ቃአስ ፡ ወወልድ ፡ ይሰመይ ፡ ቃአስ ፡ ወመንፈስ ፡ ቅዱስ ፡ (F. 65 v° a) ይሰመይ ፡ ቃአስ ፡፡ ወበዕዳን ፡ ተርጐምዎ ፡ ቅድሜነ ፡ ለዘ ፡ ከመዝ ፡፡

እመ ፡ መጽአ ፡ ቃል ፡ እምኔሁ ፡ ለውእቱ ፡ ዮልያኖስ ፡ ዕልው ፡ ዘክልአ ፡ ተቀንዮ ፡ ለክርስቶስ ፡ ወአምለከ ፡ ሰይጣነ ፡፡ እመ ፡ ሖሩ ፡ ኃቤሁ ፡ ሊቃውንተ ፡ አይሁድ ፡ ወዕጣነ ፡ ዐጣነ ፡ ለአጋንንት ፡፡ ወሰአልዎ ፡ ያብሖሙ ፡ ሐኒጸ ፡ መኳርብቲሆሙ ፡ በኢየሩሳሌም ፡፡ ወተሰጥዎሙ ፡ ወጸሐፈ ፡ ሎሙ ፡ መጽሐፈ ፡ ከመ ፡ ኢይክልእዎሙ ፡፡ ወሶበ ፡ አንበሩ ፡ እደዊሆሙ ፡ ከመ ፡ ይንስቱ ፡ ዘተረፈ ፡ መሰረታ ፡ ከመ ፡ ይሕንጹ ፡ ዘየዐቢ ፡ እምቀዳሚ ፡ አሚሃ ፡ (5) ተፈጸመ ፡ ቃለ ፡ እግዚእነ ፡ ኢየሱስ ፡ ክርስቶስ ፡ ዘይቤ ፡ ኢይትኀደግ ፡ እብን ፡ ዲበ ፡ እብን ፡፡ ወሀለወ ፡ መዐልተ ፡ ይነድቁ ፡ ወይበይቱ ፡ ወበጽባሕ ፡ ይረክቡ ፡ ኵሎ ፡ ዘገብሩ ፡ በኃበ ፡ ማሰነ ፡፡ ወሶበ ፡ አንሐ ፡ (6) ወኢተገሥጹ ፡ አስተርአዮሙ ፡ ግብተ ፡ በመዐልት ፡ መስቀለ ፡ ብርሃን ፡ ማእከለ ፡ ሰማይ ፡ ወምድር ፡ መልዕልተ ፡ ሀገር ፡፡ ወብር (F. 65 v° b) ሃኑ ፡ ይመውእ ፡ ብርሃነ ፡ ፀሐይ ፡ ወእ

(1) Ms. : በእንቲሁ.
(2) Ms. : ስክንድርያ.
(3) Ms. : ፲አእባነ.
(4) Ms. : መድኀነተ.
(5) Ms. : አሚሃ.
(6) Ms. : አንሐ.

ምጸዳል : (1) ዘይበርቅ : እምኔሁ : ወከነ : አልባሲሆሙ : ማዕተበ :
ወአርአያሆሙ : ማዕተበ : ወኵሎሙ : ይሬእዩ : ርእሶሙ : ምሱ
ለ : እንተ : ኵለሄ : በአምሳለ : ማዕተብ : ወእንዘ : ሀሎ : ማዕ
ተብ : ውስተ : እደዊሆሙ : ወአልባሲሆሙ : ወንዋዮሙ ። ወረ
ከቦሙ : ግብተ : ድልቅልቅ : ዐቢይ : ወቀተለ : እምኔሆሙ : ሰብ
አ : ብዙኀ : መጠነ : ፻ብእሲ : ወወድቁ : ውስተ : ፩ጽጉ : (2) አመ :
በጽሐቶሙ : ወተነስታ : አብያት : ብዙኃት : ወኢረከቡ : ምጉያ
የ : ዘእንበለ : ኀበ : ቤተ : ክርስቲያኑ : ለክርስቶስ : ወፈቀዱ : ይጻ
ረርዎ : ወያሐስውዎ : ቃሎ ። ወቦ : እምኔሆሙ : እለ : አልዐሉ :
አጻብዒሆሙ : ወሞአሙ : መስቀሉ : ወአምኑ : ጕዩዮሙ ።

ንግበእኬ : አኃዊነ : ለረኪበ : መስቀሉ : እንዘ : ናአምር :
ክብሮ : እምኀበ : ክርስቶ (F. 66 rº a) ስ : ይበጽሕ : እምኔሁ ።
ንርከብ : ኵሎ : ረድኤተ : በረኪቦቱ : መንክር : በትንብልናሁ :
ለንጉሥ : መዋኢ : ወእሙ : ቅድስት : እሌኒ : እለ : ደለዎሙ :
ይርከቡ : መስቀሎ : በኒሩተ : ጥብዐቶሙ : ወእርትዖ : ሃይማኖ
ቶሙ ። ወበእደ : ዘኢአሆሙ : (3) አስተርአየ : እማዕምቀ : ምድር :
ወተሰፍሐ : ብርሃኑ : ውስተ : ኵሉ : በሓውርቲሆሙ ። ወመጽ
አ : በቍዔት : እምኔሆሙ : ወበዝክሩ : ወበስሙ : ኵሎሙ : መ
ሃይምናን : ይሰምዑ : በእዝን : ፍሡሓት ። ወይብሉ : ቃለ : ጳው
ሎስ : ዘቦቱ : ጸጋ : ክርስቶስ : ወውስተ : እደዊሁ : አጽልዕቲሁ :
ለነሰ : ኢይከውነነ : ንትሜካሕ : ዘእንበለ : በመስቀሉ : ለኢየሱ
ስ : ክርስቶስ : እግዚእነ : እስመ : ኀይሉ : ለእግዚአብሔር : ውእ
ቱ : ወጥበቡ ። ወይደልወነ : ንዘክሮ : አመ : ተረክበ : መስቀሉ :
በኵሉ : ግዕዝ : ሠናይ : ወን (F. 66 rº b) ሰርገው : በበዓሉ : በኵ
ሉ : ሰርጐ : (4) መንፈሳዊ : (5) ኢበአልባስ : ክቡር : ወኢበሰር
ጐ : (6) ወወርቅ : ዘያስተገዝህር : ሰብእ : (7) ወኢበመባልዕት : ዘያ

(1) Ms. : ወእምጻዳል.

(2) Ms. : ፩ጽጉ.

(3) Ms. : ዚኣሆሙ.

(4) Ms. : ስርጐ.

(5) Ms. : መንፈሳዊ.

(6) Ms. : ወኢበሰርጐ.

(7) Ms. : ሰብእ.

ገዝፍ ፡ ዕልወት ፡ ልብ ፡ ወኢበመስቴ ፡ ዘያነሥእ ፡ ሕሊና ፨ ንሰርገው ፡ ሀየንተ ፡ አልባስ ፡ በምግባረ ፡ ሠናይ ፡ ዘውእቱ ፡ ጾም ፡ ወጸሎት ፡ ወምጽዋት ፡ ወትሕትና ፡ ወፍቅር ፡ ወንጽሕ ፡ ወኅዲገ ፡ ቅንአት ፡ ወቂም ፡ ወመዐት ፨ ወሀየንተ ፡ ወርቅ ፡ ውብሩር ፡ ወዕንቍ ፡ ዘክቡር ፡ ሚጡ ፡ ናጥሪ ፡ እብነ ፡ ሕይወት ፡ እስመ ፡ ቦቱ ፡ ይትፌጸም ፡ ጽድቀ ፡ ሰብእ ፡ ዘምስለ ፡ ምግባር ፡ በልብ ፡ የዋህ ፡ ወበሕሊና ፡ ንጹሕ ፡ ወመንፈስ ፡ ትሑት ፡ ወተግሕሶ ፡ እምኃጢአት ፡ ወሐልዮ ፡ ንስሓ ፨ ንቅረብ ፡ ወንንሣእ ፡ ሥጋሁ ፡ ለክርስቶስ ፡ ወደሞ ፡ ለመድኃኒ ፡ (1) እምኵሉ ፡ ኃጢአት ፡ ወጌጋይ ፡ (2) ሱታፌ ፡ ሕይወት ፡ ዘለዓለም ፡ ዘአሰፈወ ፡ ክርስቶስ ፡ ለእለ ፡ ያፈቅርዎ ፨

ወአነሂ ፡ እስእሎ ፡ ለክርስቶስ ፡ (F. 66 v° a) ወአስተበቍዖ ፡ ከመ ፡ ይፈኑ ፡ ዳኅነ ፡ ወሰላመ ፡ (3) ውስተ ፡ ኵሉ ፡ ዓለም ፡ ወፈድፋደሰ ፡ ላዕለ ፡ ቤተ ፡ ክርስቲያኑ ፡ እንተ ፡ ተሣየጣ ፡ በደሙ ፡ ክቡር ፨ ወያኑሕ ፡ መዋዕሊሁ ፡ ለንጉሥነ ፡ ወይብዝኅ ፡ ክብሮ ፡ ወይንስት ፡ ፀሮ ፡ ወያንብሮሙ ፡ ለሥዩማኒነ ፡ ወለመኳንንተ ፡ ሀገርነ ፡ ወይርድኦሙ ፡ ዲበ ፡ ጸላእቶሙ ፡ ወይደይ ፡ ውስተ ፡ ልቦሙ ፡ ሣህለ ፡ ወምሕረተ ፡ ወምሒከ ፡ ለሕዝብ ፡ ወይፈጽም ፡ ለካህናቲነ ፡ ሁብተ ፡ ጸጋሁ ፡ ወያሞግሶሙ ፡ በዘ ፡ አመገቦሙ ፡ ሃይማኖተ ፡ ለሕዝቡ ፡ ወይርድኦሙ ፡ (4) ለእለ ፡ ይገብሩ ፡ ወይቀርቡ ፡ ኃቤሁ ፡ ዘይደሉ ፡ ሕገ ፡ ወገቢረ ፡ ሥምረቱ ፨ ወይክላእ ፡ እምኵልነ ፡ መንሱተ ፡ ዘገሃድ ፡ ወኅቡእ ፨ ወየሀበነ ፡ ንቅረብ ፡ ለተቀንዮቱ ፡ በሠናይ ፡ ንብረት ፡ ወፍሡሕ ፡ ልብ ፡ ከመ ፡ አልቦ ፡ ዘይክልአነ ፡ ዐቂበ ፡ ሕገ ፡ በከመ ፡ ይደሉ ፡ እስከ ፡ ተፍጻሜቱ ፡ ለመንፈስ ፡ (5) ወየሀበነ ፡ በዘ ፡ ይመጽእ ፡ ዓለም ፡ ትፍሥሕተ ፡ (F. 66 v° b) በመንግሥቱ ፡ ምስለ ፡ ጻድቃን ፡ አሜን ፨

ለዘ ፡ ጸሐፎ ፡ ወለዘ ፡ አጽሐፎ ፡ ወለዘ ፡ አንበቦ ፡ ወለዘ ፡ ተርጐሞ ፡ ወለዘሰምዐ ፡ ቃላቲሁ ፡ ኅቡረ ፡ ይምሐሮሙ ፡ እግዚአብ

(1) Ms. : ማሕኃኒ (primitivement).
(2) Ms. : post ወጌጋይ *add.* ዘአሰፈወ ፡ ክርስቶስ.
(3) Ms. : ወሰላም.
(4) Ms. : ወይረድኦሙ.
(5) Ms. : ante መንፈስ *om.* ለ.

ሑር ፡ በመንግሥት ፡ ሰማያት ፡ በጸሎታ ፡ ለማርያም ፡ ወላዲተ ፡ አምላክ ፡ ለዓለመ ፡ ዓለም ፡ አሜን ፨ ☰ ፨

TRADUCTION

F. 58 r° a) Récit de la manifestation de la croix, grande et vivificatrice, de Notre-Seigneur et Notre-Dieu Jésus-Christ le 8 Hedār, dans les jours du grand roi Constantin (Quasṭanṭinos), fidèle et pieux.

I

Le Seigneur mit dans le cœur de la mère de Constantin, sainte Hélène ('Elēni), un sentiment céleste qui la poussa à rechercher et à apprendre comment l'incarnation, le crucifiement et la résurrection de Notre-Seigneur le Christ s'étaient passés. Elle méditait, en effet, les Saintes Écritures et elle aimait Notre-Seigneur le Christ.

Elle ordonna avec diligence à beaucoup de gens de rechercher la croix de Notre-Seigneur Jésus-Christ et de s'enquérir comment il était ressuscité le troisième jour. Elle s'affermit dans sa résolution et elle dit : « Je rechercherai avec zèle et je m'emploierai avec soin à manifester la croix sur laquelle le Christ a été crucifié. »

Elle partit de Rome (Rome), escortée d'une grande (F. 58 r° b) armée et de nombreuses troupes jusqu'à son arrivée à la ville sainte. Lorsqu'elle fut arrivée à Jérusalem ('Iyarousālēm), elle ordonna d'amener tous les Juifs qui avaient échappé à la captivité d'occident et se trouvaient là. En effet, Titus (Tito), fils de Vespasien ('Asbyānos), avait emmené en captivité tous les Juifs qu'il avait pu trouver dans les montagnes de Juda (Yehoudā) et dans Jérusalem, et il avait réuni tous les Juifs qu'il avait trouvés dans les villes environnant Jérusalem.

Jérusalem se trouvait alors ravagée. Trois mille Juifs étaient réunis. Sainte Hélène les convoqua et leur dit : « Moi-même, je sais, d'après les Écritures, que c'est vous qui êtes la race des justes. Le Seigneur vous a aimés, mais vous ne lui avez pas rendu amour pour amour. La lumière vous a semblé ténèbres et les ténèbres, lumière ; la vérité, mensonge et le mensonge, vérité. Le Seigneur qui a voulu vous sauver de la malédiction, vous l'avez maudit ; lui qui a fait briller (F. 58 v° a) sur vous la colonne de feu, vous avez craché sur son visage ; lui qui a ressuscité vos morts, vous avez voulu le tuer, afin qu'on ne se souvienne plus de lui. Néanmoins allez choisir parmi vous ceux qui connaissent la Loi, afin que vous m'expliquiez ce que je veux vous demander. »

Ils allèrent, avec une crainte extrême, choisir ceux qui connaissaient la Loi. Ils trouvèrent mille hommes qui déclarèrent connaître la Loi.

Immédiatement ils revinrent vers la reine et ils se portèrent garants de ces mille hommes qui avaient déclaré connaître la Loi. La reine leur dit : « N'avez-vous pas entendu la parole des prophètes et ce qu'ils ont dit sur le Sauveur, au sujet de qui je vous interroge moi-même aujourd'hui? Moïse (Mousê) a dit au sujet de lui : *Un fils vous est né aujourd'hui; sa mère n'a pas connu d'homme.* Le prophète Isaïe ('Isâyyâs) a dit : *Un fils nous est né et un petit enfant nous a été donné; il portera sur ses épaules le signe de sa souveraineté; il s'appellera roi* (F. 58 v° b) *du grand conseil à la sagesse merveilleuse, Dieu fort et puissant, prince de la paix et maître du siècle futur* (1). De nouveau le prophète Isaïe a dit au sujet de vous : *J'ai engendré et j'ai éduqué des enfants, mais eux-mêmes se sont révoltés contre moi* (2). Il a dit encore : *Le bœuf connaît son propriétaire et l'âne son pâturage et la maison de son maître, mais les Israélites ne connaissent pas leur créateur* (3). Le prophète David (Dâwit) a dit : *Continuellement je vois le Seigneur; il est devant moi à tout moment; en effet, il est à ma droite, afin que je ne sois pas secoué* (4). Quant à vous qui déclarez connaître la Loi, vous ne la connaissez pas. Voici que moi-même maintenant j'ordonne à mes gardes de vous surveiller, jusqu'à ce que vous ayez choisi parmi vous ceux qui connaissent vraiment la Loi. »

Alors ils choisirent cinq cents hommes qui passaient pour être les gardiens méticuleux de la Loi. Puis ils revinrent vers la reine (F. 59 r° a) et ils lui dirent : « Ce sont les hommes qui connaissent la Loi à fond. » Sainte Hélène leur dit : « O Israélites insensés, ce qu'ont fait vos pères qui ont dit : « Le Christ n'est pas le Fils du Seigneur », ne vous suffit-il pas? Ils avaient cependant pour les reprendre la Loi et les prophètes. » Ils lui dirent : « Nous te demandons, ô notre maîtresse, d'écouter nos paroles. Nous-mêmes, nous méditons la Loi. Quant à ce que tu nous demandes, nous ignorons ce que c'est. Expose-nous et dis-nous ce que tu veux, afin que nous sachions et que nous t'expliquions ce sur quoi tu nous as interrogés. » Elle leur dit : « Allez de nouveau et continuez de choisir parmi vous ceux qui connaissent vraiment la Loi. »

Ils partirent d'auprès d'elle, comme elle leur avait dit. Ils se dirent entre eux : « Quelle peut bien être la peine que nous inflige la reine? » L'un d'eux, appelé Juda (Yehoudâ), leur dit : « Moi-même, je sais (F. 59 r° b) qu'elle cherche le bois sur lequel nos pères ont crucifié Jésus de Nazareth. Mais veillez maintenant à ne pas devenir insensés. En effet, mon aïeul, en mourant, a raconté à mon père et mon père m'a raconté à moi-même et m'a dit : « Sache qu'on devra chercher le bois sur lequel Jésus a été crucifié. » Mon père savait cela, avant que nous le sachions. Il m'a dit : « Le royaume n'existera plus pour les Juifs, mais le royaume appartiendra à

(1) Is., IX, 6.
(2) Is., I, 2.
(3) Is., I, 3.
(4) Ps. XV, 8.

ceux qui croiront en celui qui a été crucifié, et l'adoreront. En effet, lui le Christ, le Fils du Seigneur vivant, régnera pour les siècles des siècles. » Moi, je lui ai dit : « Père, puisque vous saviez qu'il était le Christ, pourquoi, vous Juifs ainsi que ceux qui vous ont précédés, avez-vous levé vos mains contre lui? » Il m'a dit : « Pour moi, mon fils, je n'ai pas fait bande avec eux au sujet de lui. (F. 59 v° a) J'ai dit, au contraire, mon opinion à ceux qui ne croyaient pas en lui; j'ai parlé et donné des avertissements aux sages du peuple. Mais voici qu'ils l'ont conduit au crucifiement et qu'ils l'ont enterré. Le troisième jour, il est ressuscité et il s'est manifesté lui-même à ses disciples. Existait alors le frère de mon aïeul, appelé Étienne ('Esṭifânos). Il crut en lui et il enseigna le peuple au sujet de lui. Les saducéens et les pharisiens se liguèrent contre lui, l'arrêtèrent, le tirèrent hors des murs et le lapidèrent. Lorsque le départ de son âme approcha, il leva ses mains au ciel, cria d'une voix puissante et dit : *Ne prépare pas contre eux, ô Seigneur, de vengeance pour ce péché* (1). Or, Saul (Sâwl) était assis et gardait les vêtements de ceux qui le lapidaient. Lui-même aussi jadis avait persécuté tous ceux qui croyaient au Christ. Il réunit lui-même les gens contre Étienne et leur dit : « Tuez-le. » Mais le Christ lui fit miséricorde (F. 59 v° b) et fit de lui l'un des plus grands fidèles qui aient cru en lui. Quant à toi, mon fils, ne blasphème pas contre lui, ni contre ceux qui ont mis leur confiance en lui. Alors la vie éternelle t'appartiendra. » C'est cela que m'a raconté mon père Simon (Sem'on), et voici qu'à mon tour je vous l'ai raconté. Faites ce que vous aimerez le mieux. » Ils répondirent et lui dirent : « Pour nous, nous n'avons jamais rien appris de ce que tu viens de dire. Mais si la reine veut ce que tu nous dis, tu connais toi-même l'endroit où se trouve la croix. »

Pendant qu'ils s'entretenaient de cela, vinrent des satellites. Ceux-ci leur dirent : « Venez vers la reine. » Ils allèrent vers elle. Elle les interrogea, mais ils ne lui racontèrent rien. Elle ordonna alors de les faire tous brûler dans le feu. Aussitôt ils livrèrent Juda. Ils dirent à la reine : « Celui-ci est le fils d'un juste et d'un prophète; il connaît la Loi. C'est lui qui te renseignera sur ce que tu lui demanderas concernant l'emplacement de la croix. » (F. 60 r° a) Ils témoignèrent tous au sujet de lui.

Aussitôt elle les renvoya sauf Juda. Elle l'appela et lui dit : « Voici devant toi la vie ou la mort. Choisis ce que tu voudras pour toi-même, et réponds si tu aimes mieux la vie, ou si tu veux la mort. » Juda lui dit : « Quel est celui qui, se trouvant dans le désert et rencontrant un pain devant lui, le laisserait pour manger une pierre? » La reine lui dit : « Si tu veux vivre au ciel et sur la terre, dis-moi où se trouve enfouie la croix sur laquelle Jésus a été crucifié. » Juda lui dit : « D'après ce que tu dis, cet événement s'est passé il y a, plus ou moins, trois cents ans.

(1) Act., vii, 60.

Pour moi qui suis jeune, comment saurais-je cela? » La reine lui dit : « Voici que nous avons lu que par les Écritures l'homme sait tout. » Juda lui dit : « Voici que tu énonces un mystère. » La reine lui dit : (F. 60 r° b) « Voici que par l'évangile nous savons en quel lieu Jésus a été crucifié. Mais montre-moi où est l'endroit du Golgotha (Golgotā), et moi par ma puissance j'ordonnerai qu'on nettoie (1) cet endroit et je trouverai là ce que je veux. » Juda lui dit : « Je ne connais pas l'endroit du Golgotha. » La reine lui dit : « Sache maintenant que je te tuerai par la faim, si tu ne me l'indiques pas. » Elle ordonna aussitôt de le jeter dans une fosse sans eau, sans nourriture ni boisson, pendant sept jours (2). Juda cria et dit : « Tirez-moi de là, et moi je vous montrerai la croix du Christ. » Aussitôt on le tira de la fosse. Il alla avec les gardes, afin de leur montrer l'endroit où se trouvait la croix.

Comme il ne connaissait pas exactement cet endroit, il éleva la voix et dit : « Toi, ô Seigneur, tu as créé le ciel et la terre; avec ton bras (F. 60 v° a) tu as fondé le ciel et tu as étendu la terre. C'est toi qui trônes au-dessus des séraphins et qui as songé à secourir les hommes qui ne pouvaient plus monter au ciel. Voici que toi-même as créé les anges pour te servir, ainsi que les séraphins aux six ailes, qui te glorifient en disant ceci : « Saint, saint, saint est le roi universel. » Voici que toi-même as tout créé. Tout est dans ta main et est soumis à ta volonté. Puisque c'est ta libre volonté, qu'il règne le Fils de Marie (Māryām) que tu as envoyé. S'il n'émanait pas de toi, il n'aurait pas pu faire les grands miracles qu'il a faits. S'il n'était pas ton Fils, tu ne l'aurais pas ressuscité des morts. O Seigneur, Dieu des dieux et roi des rois, par ta grande miséricorde fais pour nous ce miracle. De même que tu as exaucé Moïse qui t'avait plu, et que tu lui as révélé l'endroit où se trouvaient les ossements de Joseph (Yosef), de même maintenant (F. 60 v° b) que ta libre volonté soit faite. Révèle-nous ce trésor caché. Fais que de l'endroit où il se trouve monte l'odeur d'une fumée suave, afin que moi-même je croie que mon Seigneur qui a été crucifié c'est Jésus-Christ, roi jusqu'aux siècles des siècles. Amen. »

Lorsque Juda eut fait cette prière, immédiatement l'endroit où se trouvait la croix trembla et il en monta une odeur suave. Aussitôt Juda fut étonné et crut. Il se mit à battre des mains et il dit : « Tu es le Sauveur du monde et le Christ véritable. Je te rends grâces, ô mon Seigneur Jésus-Christ de Nazareth, de ne pas tirer vengeance contre moi à cause de mes péchés. (F. 61 r° a) Maintenant fais-moi participer également à la grâce, afin que je me trouve avec mon frère Étienne, le chef de tes martyrs. » Ayant dit cela, il se ceignit les reins dans la foi, comme Abraham ('Abrehām). Il se mit à creuser la terre. Une seconde fois, il dit une

(1) Le terme dont se sert Sozomène est καθαρθέντος.
(2) Dans le texte latin Juda est jeté dans la fosse et se décide à parler le septième jour.

prière. Il creusa à vingt hauteurs d'homme et il trouva trois croix enfouies. Il les prit et les introduisit dans la ville.

Aussitôt Hélène, la bénie, voulut éprouver les croix, afin de savoir quelle était la croix de Notre-Seigneur Jésus-Christ. Hélène dit : « Moi-même, je sais que parmi celles-ci il y a les deux croix des larrons. » On prit les croix et on les plaça au milieu de la ville. On se mit à attendre, en glorifiant le Seigneur. Au moment de la neuvième heure voici qu'on apporta la dépouille funèbre d'un mort. Juda se réjouit d'une grande joie. Il dit à la reine : « Maintenant tu connaitras, (F. 61 r° b) ô ma souveraine, la croix du Glorieux ainsi que sa puissance. » Juda prit le cercueil du mort et le déposa à terre. Il se mit à prendre les croix, une par une, et à les poser sur le mort. Immédiatement le mort, qui était un jeune homme, ressuscita.

Aussitôt le maudit Satan se fâcha. Il se mit à crier et à dire : « Quel est celui-ci qui ne me permet pas de prendre l'âme de ceux qui se trouvent avec moi? O Juda, qu'est-ce que tu as fait? Moi-même autrefois, j'ai fait pécher les hommes. Toi aussi, tu es venu, Juda, afin de m'anéantir. Mais moi, je sais ce que je ferai de toi, ô Juda. Voici que sera institué un autre roi qui ne servira pas celui qui a été crucifié. Je lui ferai accomplir ma libre volonté et je te livrerai dans ses mains, afin qu'il te supplicie, jusqu'à ce que tu renies celui qui a été crucifié. » Aussitôt l'Esprit-Saint remplit Juda. Ce dernier dit à Satan : « Le Christ qui a ressuscité les morts te maudira et te couvrira d'opprobre jusque (F. 61 v° a) dans la géhenne. »

Lorsque Hélène eut entendu ces paroles, elle glorifia la puissance du Seigneur et elle admira la foi de Juda. Elle fut extrêmement affermie dans sa foi. Aussitôt Hélène prit la croix, fit faire un coffre d'argent en forme de boitier et l'y plaça. Elle ordonna de bâtir une église au Golgotha.

Elle appela le patriarche de Rome Eusèbe ('Awsābyos) et lui ordonna de baptiser Juda. Il le fit. Elle l'appela Cyriaque (Kirākos). Le patriarche de Rome l'institua évêque de Jérusalem. Alors le peuple des Juifs crut. Ceux qui ne crurent pas, on les fit sortir du territoire de Juda. Le Seigneur donna à Juda, qui fut appelé Cyriaque, une grande grâce pour chasser les démons et pour guérir de nombreux malades.

De plus, la reine Hélène, qui était remplie de l'Esprit-Saint, par lequel elle comprenait le Nouveau et l'Ancien Testament, se souvint de la parole des prophètes saints. Elle chercha (F. 61 v° b) les clous qui avaient été enfoncés dans la croix sur laquelle Notre-Seigneur Jésus-Christ fut crucifié. En effet, les Juifs impies les avaient extraits de la croix. Elle dit à Juda, qu'elle avait appelé Cyriaque : « Voici que ce que j'avais demandé au sujet de l'arbre de la croix, je l'ai obtenu. Mais il me reste une autre demande à faire au sujet des clous qui étaient sur la croix. Je veux, moi, que tu demandes au Seigneur d'exaucer également mon désir. »

Aussitôt l'évêque Cyriaque partit vers l'endroit du Golgotha. Allèrent avec lui beaucoup de gens et beaucoup de ses compagnons qui avaient cru dans le Christ Notre-Seigneur ainsi que dans la manifestation de la croix. Après avoir vu la résurrection de celui qui était mort, ils levaient les yeux vers le ciel et se frappaient la poitrine, en s'affligeant, en confessant les péchés qu'ils avaient commis avant de croire, et en proclamant bienheureux (F. 62 r° a) tous ceux qui croyaient en le Christ Jésus Notre-Seigneur. Cyriaque pria beaucoup en hébreu, afin que le Seigneur manifestât les clous, comme il avait manifesté la croix. Il s'attarda à prier longuement. A la fin de la prière de Cyriaque le peuple dit : « Amen. »

Les clous apparurent là où la croix avait été trouvée. En les voyant, tous ceux qui se trouvaient là furent étonnés. Les clous brillaient plus que le soleil et ressemblaient à de l'or épuré. Tous ceux qui les virent dirent : « Maintenant donc nous savons et nous avons la certitude que Notre-Seigneur n'est pas mort. » L'évêque prit les clous avec crainte et avec tremblement et les porta à Hélène, l'amie du Christ. Lorsqu'elle les eut reçus, elle songea à ce qu'elle allait en faire. Alors elle fit spontanément ce dont on se souviendra jusqu'à la dernière génération. Elle envoya chercher et fit venir un homme sage, de la vertu duquel on pût témoigner. Elle lui dit : « Accomplis l'ordre du roi et réalise le dessein du roi. (F. 62 r° b) Prends ces clous et fais-en un mors pour le cheval du roi, afin que ce mors devienne pour le roi une arme puissante contre quiconque luttera contre lui, une force et le moyen d'imposer la paix dans la guerre. » Ce fait eut lieu, afin que fût accomplie la parole du prophète qui dit : « Ce jour-là deviendront saints les clous de ta croix, ô Seigneur, transformés en mors de cheval. »

Hélène, la sainte reine, redressa la foi en Notre-Seigneur Jésus à Jérusalem. Elle fit venir tous les gens et leur fit beaucoup de dons. Elle donna à Cyriaque beaucoup d'argent pour être distribué aux pauvres. Elle ordonna à tous ceux qui croyaient au Christ de faire la fête de la Croix le 17 Maskaram. La reine Hélène dit : « Quiconque fera la fête de la Croix et fera mémoire de son nom aura sa part avec la Vierge Marie, génératrice de Notre-Seigneur. »

L'invention des trois clous a pour but de rendre manifestes les vestiges (F. 62 v° a) du Christ.

II

Lorsqu'elle (1) fut descendue, elle supplia Jacques (Yā'qob), métropolite de Jérusalem, de chercher la croix sur laquelle le Christ avait été crucifié. Lorsque la croix du Christ glorieux fut extraite pour elle de l'enfouissement avec les deux croix des larrons, elle ne la reconnut pas,

(1) Emprunt à la *Légende de Protonicé*. Dans la rédaction éthiopienne Hélène tient la place du personnage de Protonicé que notre compilateur ignore complètement.

parce qu'elle se trouvait réunie à ces dernières. Alors une jeune fille (1) tomba morte subitement. Lorsque deux enfants (2), ses frères, virent leur mère agitée et épouvantée, ils lui dirent : « Nous-mêmes, nous savons que notre sœur est morte subitement. Ce n'est pas en vain, mais c'est pour que soit manifestée la croix de Notre-Seigneur Jésus-Christ. On posera, une par une, chacune de ces croix sur sa personne, et celle par laquelle elle revivra, après qu'elle aura été apposée sur notre sœur, sera véritablement la croix du Christ. » On apposa la première et la deuxième croix qui furent inefficaces. On apposa la troisième : la jeune fille revécut et resta vivante. Son histoire fut apprise dans tous les pays. En effet, lorsque la reine entrait (F. 62 v° b) avec son escorte dans chaque ville, elle ordonnait à cette jeune fille de dévoiler son visage, afin que les gens vissent le miracle.

III

1. — Hélène, la reine bienheureuse, mère de Constantin, le roi vainqueur, apposa la croix sur un second mort qui revécut.

Une seconde fois (3) elle découvrit la croix par l'intermédiaire de Juda, qui devint évêque de Jérusalem, qui fut appelé Cyriaque et que le patriarche de Rome, venu avec Hélène, avait institué évêque.

2. — Lorsqu'on invoquait la croix, les morts revivaient et les paralytiques se redressaient (4). — Comme ont dit Pierre (Pēṭros) et Jean (Yohannès) — en effet, par le nom de Jésus, qui fut crucifié le jour du vendredi, ils avaient guéri un paralytique — comme ils ont donc dit aux Juifs : *Sachez que c'est par le nom de Jésus, que vous avez crucifié, que celui-ci s'est levé, étant guéri, devant vous* (5).

3. — Par le signe de la croix les démons ont été dispersés et ont

(1) Dans la *Légende de Protonicé* il n'est pas question d'une jeune fille, mais de la propre fille de Protonicé.

(2) Il s'agit ici des fils de Protonicé. Dans la *Légende de Protonicé* l'aîné seul parle à sa mère, pour lui dire que la mort de sa sœur doit servir à manifester la croix de Jésus.

(3) Le texte éthiopien dit qu'Hélène a découvert la croix deux fois. Il dépend probablement, par un intermédiaire infidèle ou incomplet, d'un texte syriaque (British Museum, add. 12174) qui a mis bout à bout les deux légendes de Protonicé et d'Hélène et, dans une note servant à relier les deux récits, a supposé la perte de la croix sous Trajan. Notre compilateur qui, malgré ses emprunts à la *Légende de Protonicé,* ne connaît pas Protonicé comme auteur de la première découverte, n'a pas pu ne pas attribuer à Hélène les deux découvertes.

(4) Avant chaque miracle l'auteur fait une annonce générale de la vertu de la croix dans telle ou telle conjoncture. Les faits miraculeux sont invoqués en témoignage de cette vertu. La correspondance entre l'annonce et les faits n'est pas toujours rigoureuse, mais d'ordinaire elle est suffisante.

(5) Act., III, 12.

fui. — Témoin en fut (F. 63 r° a) Pierre, qui fit le signe de la croix sur le ciel, lorsque les démons portaient Simon, le magicien, entre le ciel et la terre. Alors les démons l'abandonnèrent : il fut projeté à terre, fut fracassé et mourut.

Quiconque voit la croix l'adore. A Rome elle est invoquée ainsi que dans toutes les églises, et tous les peuples l'honorent.

4. — Par la croix sont libérés ceux qui sont tourmentés par les démons. — Témoin en fut Basile (Bāselyos) le Grand. En effet, par le signe de la croix il fit sortir les démons du prince des prêtres des idoles. Témoin aussi Georges (Giyorgis) le Thaumaturge. Lorsque, cheminant à la tombée du soir et allant, de nuit, dans un temple pour y passer la nuit, il eut fait le signe de la croix, les démons s'enfuirent de là et dirent : « Nous fuyons loin de la croix du Christ. »

5. — Par la croix les œuvres de magie sont détruites et deviennent sans force. — Témoin en fut la vierge Justine (Yostenā), (F. 63 r° b) moniale, qui par le signe de la croix vainquit Cyprien (Qopryānos) et par ce moyen répudia la magie et l'idolâtrie. Pareille chose aussi arriva à Cyprien : par un signe en forme de croix le prince des démons s'enfuit de lui.

6. — Par la croix les saints martyrs ont enduré la mort avec le désir du martyre et au milieu des souffrances, ont vaincu la concupiscence et ont été délivrés de nombreux supplices. — Témoin en fut Thècle (Ṭeqalā). En effet, après qu'on l'eut torturée par de nombreux supplices, on envoya contre elle une lionne rapace. Elle étendit ses mains en forme de croix et elle pria. Lorsque la lionne se fut approchée d'elle, elle se coucha devant elle en silence, afin de ne pas l'épouvanter. Ensuite on fit monter Thècle sur les flammes d'un feu. Elle étendit ses mains en forme de croix et elle supplia. Pas un de ses cheveux ne brûla.

7. — Par la croix les moines et les docteurs de l'Église ont été sauvés (F. 63 v° a) de ce monde : par la connaissance et par le signe de la croix ils ont été sauvés des démons mauvais; la grâce et la victoire ont été notoires dans toute leur vie publique ou cachée. — Témoin en fut 'Awqoryos, disciple de Grégoire (Gorgoryos). En effet, par le signe de la croix il a vaincu toutes les machinations de Satan. Par la croix il a fait taire l'agitation douloureuse de la chair qui mène l'âme au péché, et il a refroidi le désir éphémère et le songe mauvais. Témoin aussi en fut Antoine ('Enṭonēs), moine. En effet, par le signe de la croix s'est enfui loin de lui Satan, qui avait apporté la concupiscence et qui lui était apparu sous la forme d'une femme.

8. — Par la croix les justes ont obtenu la victoire, ont suivi la grâce, ont été sauvés des tourments et ont été sauvés de leurs ennemis. — Témoin en fut Constantin, le roi fidèle. Lorsqu'il s'agitait devant (F. 63 v° b) Maxence (Magesṭis), qui lui faisait la guerre et le combattait en face de Rome, il vit à midi un signe lumineux en forme de croix dans le ciel. Sur ce signe il y avait une inscription, faite par des étoiles, qui disait : « Par cela, sache vaincre. »

Lorsqu'il vit la croix que Dieu lui montrait, cela ne lui fut pas croyable. Il se tourna vers ses grands et leur dit : « Voyez-vous ce que je vois dans le ciel? » Ils levèrent les yeux et virent. Ils lui dirent : « Nous voyons un signe lumineux en forme de croix. » Ils lurent l'inscription qui y figurait. Il bondit et adora la croix. Il chercha si c'était croyable et il apprit la loi chrétienne. Lorsqu'il eut acquis la certitude du fait, il fit vœu, selon l'usage des chefs, que, s'il était vainqueur, il adorerait la croix. Alors Notre-Seigneur le Christ lui apparut pendant la nuit et lui dit dans un songe : « Fais-toi un signe en or à l'image du signe que tu as vu; (F. 64 r° a) mets-le au bout d'une lance; va à la guerre et suis-le. » Il raconta son songe aux chefs et aux grands et ils s'en réjouirent. Il ordonna de faire une croix en or, qu'il mit au bout d'une lance. Il fit ses préparatifs et alla à la guerre. La croix ne permit pas qu'il fût tué. Mais de même que Pharaon (Far'on) fut englouti dans la mer avec ses soldats d'élite et ses cavaliers et de même que les Israélites ('Esrā'ēl) furent sauvés et allèrent sur le sec, de même le châtiment atteignit Maxence et ses hommes. En effet, le pont se rompit; ils tombèrent dans le fleuve et ils furent engloutis. Ceux qui moururent dans l'eau furent plus nombreux que ceux qui moururent par l'épée. Constantin obtint avec ses hommes le salut et la joie. Il rentra victorieux par la grande grâce de la croix, et il prit la royauté. Il fut appelé à la foi par le Seigneur tout-puissant, fut baptisé (F. 64 r° b) et fut guéri de l'affliction qui demeurait sur lui.

IV

Il envoya la reine Hélène à Jérusalem pour voir les traces du Christ et pour rechercher la croix sur laquelle il fut crucifié, afin que cette dernière se trouvât placée dans le palais royal. Elle chercha. Le bienheureux Cyriaque la servit. Elle tira la croix de l'endroit où les Juifs l'avaient enfouie avec les deux croix des larrons. Lorsque la croix apparut, il sortit de l'endroit une odeur suave qui surpassait tous les parfums et les fumées aromatiques. On reconnut la croix du Christ en l'apposant sur un mort. Lorsqu'elle eut touché le mort, il revécut. Hélène orna la croix d'or et de gemmes précieuses; elle la mit dans une boite d'argent. Ensuite elle rechercha les clous avec lesquels les mains et les pieds de Notre-Seigneur Jésus-Christ avaient été cloués. Par la prière de Cyriaque (F. 64 v° a) elle les tira de l'enfouissement. Elle les fit forger en un mors, afin qu'ils devinssent un guide pour le roi, quand il combattrait contre ses ennemis. Elle proféra la parole du prophète Zacharie (Zakāryās) qui a dit : *Ce jour-là, deviendra saint pour le Seigneur ce qui est dans le mors du cheval* (1).

Puis elle se mit à expulser les Juifs et à les faire sortir de Jérusalem.

(1) Zach., XIV, 20. Le texte éthiopien est le même que celui de la Vulgate.

Elle retourna vers le roi dans la joie et dans l'allégresse, en jubilant au sujet de la croix. Elle ordonna de faire mémoire de la Croix le jour de son invention, chaque année, comme on le fit à ce moment-là. Cet ordre est arrivé aujourd'hui jusqu'aux extrémités de la terre et il existera jusqu'à la fin du monde.

V

1. — Tous les biens sont contenus dans la croix. La croix est le bouclier du testament nouveau, parce que le Christ a été crucifié sur l'arbre de la croix et a remplacé cet arbre par des bienfaits. En effet, (F. 64 v° b) par l'arbre sur lequel Adam (Adam) a étendu sa main nous avons hérité de la malédiction et de la mort pour toutes les générations, mais par l'arbre sur lequel le Christ, notre Dieu, a étendu ses mains nous avons hérité de la bénédiction de l'Esprit de vie. La malédiction a été détruite par la bénédiction et la mort a été détruite par la résurrection. En effet, à la place du premier Adam de poussière, originaire de la terre, nous avons trouvé le second Adam, le Seigneur venant du ciel. A la place de la malédiction nous avons trouvé la bénédiction et à la place de la chute la résurrection. A la place de la vie qui précède la mort nous trouverons, après la mort, la vie qui ne passera pas. A la place de la volupté donnée par la concupiscence du monde passager nous trouverons la joie qui ne passera pas dans le royaume des cieux. Voyez-vous la grande grâce que nous avons trouvée par la croix de Notre-Seigneur le Christ? (F. 65 r° a) En effet, par son sang il a couvert de honte le péché; par sa mort il a tué la mort; par son humilité il a détruit l'imposteur qui s'était enorgueilli contre nous par sa puissance et nous avait asservis par son oppression.

2. — Si quelqu'un dit : « Pourquoi notre Sauveur ne s'est-il pas occupé de sa croix depuis les jours où elle a été enfouie jusqu'aux jours du roi Constantin? » nous lui dirons que, de même que Notre-Seigneur Jésus-Christ, Fils du Seigneur, ne nous a pas fait passer directement de notre première condition mauvaise à notre bonne condition finale, mais qu'il nous a affermis, qu'il nous a promis le salut jusqu'à ce qu'il arrive dans le monde, et qu'il a rendu lointaine pour nous notre condition finale, de même, alors que sa croix devait devenir un guide pour toutes nos bonnes actions, il n'a pas montré en premier lieu la vocation à la grâce à laquelle il nous appelait, mais il l'a négligée, voulant la laisser enfouie et inerte dans la terre, alors qu'il y avait des magiciens, que le culte des démons était intense et étendu au loin et (F. 65 r° b) que les Juifs étaient nombreux et puissants. En effet, il savait dans sa sagesse que, si sa croix apparaissait en ces jours-là, on ne l'honorerait pas, mais qu'aux jours de Constantin, au contraire, on ne tairait pas le récit de son mystère et qu'on exposerait les prophéties la concernant, comme on n'avait pas tu

les paroles scellées qui le préfiguraient dans le langage des prophètes et des Hébreux.

3. — Aussi lorsqu'on détruisit le temple des faux dieux à Alexandrie ('Ela-'Eskendryâ), on trouva trois pierres. Sur la première d'entre elles était le signe de la croix avec une inscription qui disait : « La vie est cachée en lui. » Sur la deuxième était inscrit : « Nafeyolâ », ce qui signifie : « C'est le salut pour les hommes. » Sur la troisième était inscrit : « Lorsque la Trinité est invoquée, c'est le salut pour les hommes. » Voici que cela indique les trois personnes de la divinité, qui existent depuis l'origine, que l'on sert et qui n'ont pas de commencement, ni de fin. En effet, le Père est appelé Dieu (θεός), le Fils est appelé Dieu (θεός) et l'Esprit-Saint (F. 65 v° a) est appelé Dieu (θεός). D'autres avant nous ont expliqué cela de cette manière.

4. — Lorsque parut le décret de Julien (Yolyânos) l'Apostat, ce décret défendait de servir le Christ et prescrivait de rendre les honneurs divins à Satan. Lorsque les princes des Juifs allèrent le trouver, il offrit de l'encens aux démons. Ils lui demandèrent de leur permettre de rebâtir leur temple à Jérusalem. Il leur répondit favorablement et écrivit pour eux une lettre enjoignant de ne pas les en empêcher. Lorsqu'ils mirent les mains à l'œuvre pour détruire les restes des anciennes fondations, afin de bâtir un temple plus grand que le premier, alors s'accomplit la parole de Notre-Seigneur Jésus-Christ qui a dit : *Il ne sera pas laissé pierre sur pierre* (1). Pendant le jour ils bâtissaient; ils passaient la nuit, et le matin ils trouvaient en ruines tout ce qu'ils avaient fait. Comme ils poursuivaient leur travail sans se corriger, leur apparut subitement, pendant le jour, une croix lumineuse entre le ciel et la terre, au-dessus de la ville. (F. 65 v° b) La lumière de cette croix l'emportait sur la lumière du soleil et en surpassait l'éclat resplendissant. Ce signe se mit sur leurs vêtements et devint pour eux une marque caractéristique. Tous se voyaient ayant partout la marque du signe de la croix. Tandis que ce signe se trouvait sur leurs mains, sur leurs vêtements et sur leurs meubles, un grand tremblement de terre les atteignit subitement et tua parmi eux beaucoup de gens, environ cent hommes. Ces derniers tombèrent sur une même place, lorsque la catastrophe arriva sur eux. Beaucoup de maisons furent détruites. Ils ne trouvèrent pas de refuge si ce n'est dans l'église du Christ qu'ils avaient voulu traiter en ennemi et dont ils avaient taxé la parole de mensongère. Certains d'entre eux qui avaient levé les mains vers la croix furent vaincus par elle et crurent au cours de leur fuite.

5. — Revenons donc, ô nos frères, à l'invention de la croix, puisque nous connaissons la gloire qui lui est conférée par le Christ. (F. 66 r° a) Obtenons toute aide par cette invention merveilleuse et par l'intercession du roi vainqueur et de sa mère, sainte Hélène, qui ont été dignes de

(1) Luc, xix, 44.

découvrir la croix par l'excellence de leur intrépidité et par la rectitude de leur foi. C'est par leur entreprise que la croix est apparue du fond de la terre et que sa lumière s'est répandue dans tous les pays. Les avantages de l'invention de la croix sont venus grâce à eux. Tous les fidèles entendront la commémoration et l'invocation de la croix d'une oreille joyeuse et diront la parole de Paul (Pawlos), qui possédait la grâce du Christ et portait les stigmates sur ses mains : *Pour nous, il ne nous appartient pas de nous glorifier si ce n'est dans la croix de Jésus-Christ Notre-Seigneur, parce qu'elle est la puissance du Seigneur et sa sagesse* (1). Nous devons nous souvenir, lors de l'Invention de la croix, de toute bonne manière d'agir, (F. 66 r° b) nous parer, lors de sa fête, de tous ornements spirituels et non de vêtements précieux et d'ornements d'or qui rendent les hommes orgueilleux, et ne pas nous réjouir dans les mets qui aggravent la perversité du cœur, ni dans la boisson qui supprime la raison. Ornons-nous, à la place des vêtements précieux, des œuvres bonnes qui sont le jeûne, la prière, l'aumône, l'humilité, la charité, la pureté, la répudiation de la jalousie, du désir de vengeance et de la colère. A la place d'or, d'argent et de gemmes d'un grand prix acquérons la *Pierre de vie* (2), parce que par elle devient parfaite la sainteté de l'homme qu'accompagnent les œuvres faites avec un cœur doux, un sentiment pur, un esprit humble et aussi dans l'éloignement du péché et avec la pensée de la pénitence. Approchons et recevons le corps du Christ et son sang qui sauvent de tout péché et égarement et qui font participer à la vie éternelle que le Christ a promise à ceux qui l'aiment.

Pour moi, je prie le Christ (F. 66 v° a) et je le supplie d'envoyer le salut et la paix au monde entier et surtout à son Église, qu'il a achetée de son sang précieux. Qu'il prolonge les jours de notre roi, qu'il augmente sa gloire et qu'il détruise ses ennemis. Qu'il fasse siéger longtemps nos préfets et les magistrats de notre pays, qu'il les aide contre leurs ennemis et qu'il mette dans leur cœur la clémence, la miséricorde et l'indulgence pour le peuple. Qu'il rende parfait pour nos prêtres le don de sa grâce, et qu'il les assiste dans le ministère religieux qu'il leur a confié auprès de son peuple. Qu'il aide ceux qui font le bien et qui s'approchent de lui pour observer fidèlement sa loi et faire son bon plaisir. Qu'il écarte de nous tous le péril évident ou caché. Qu'il nous accorde d'approcher de son service en de bonnes dispositions et avec un cœur joyeux, afin que rien ne nous empêche de garder sa loi, comme il convient, jusqu'à notre dernier souffle. Qu'il nous donne dans le monde futur, (F. 66 v° b) dans son royaume, la joie avec les justes. Amen.

A celui qui a écrit ce récit, à celui qui l'a fait écrire, à celui qui l

(1) Gal., vi, 14 et I Cor., i, 24.
(2) Nom donné au Christ, cf. I Pierre, ii, 4.

lira, à celui qui le traduira et à celui qui en écoutera les paroles, qu'à eux tous conjointement le Seigneur fasse miséricorde dans le royaume des cieux par la prière de Marie, génératrice de Dieu, pour les siècles des siècles. Amen (1).

L. GUERRIER et S. GRÉBAUT.

(1) A la fin de ce récit il y a dans le manuscrit une miniature qui représente, de face, un chérubin debout, levant les mains au ciel, portant maintes paires d'ailes non symétriques et ayant la tête chauve et nimbée. En exergue de chaque côté de la tête, figure la légende explicative, divisée ainsi : ፩እምኪ — ሩቤል ፡ *Un des chérubins.*

LE QUESTIONNAIRE DE SAINT GRÉGOIRE L'ILLUMINATEUR ET SES RAPPORTS AVEC EZNIK

Le 17 novembre 1924, en vue d'obtenir le grade de Docteur ès-lettres, M. Louis Mariès a présenté en Sorbonne une thèse remarquable sur Eznik, intitulée « *Le de Deo d'Eznik de Kolb connu sous le nom de : Contre les sectes* ».

Cet ouvrage de M. Mariès a attiré de nouveau l'attention du monde savant sur l'œuvre d'Eznik dont la valeur a été bien marquée par l'auteur de la thèse : « *La simplicité et la hardiesse des lignes de ce petit édifice le classent parmi les monuments les plus importants de la littérature apologétique de cet âge, sans distinction entre la grecque et l'arménienne* » (p. 93).

Pour nous, nous sommes reconnaissant au nouveau critique d'Eznik non seulement à cause de l'intérêt qu'il vient de susciter à son sujet, mais encore pour l'occasion qu'il a fait naître d'exprimer notre avis sur la même question (1).

C'est dans ce but que nous publions un document important, à savoir : « *Les questions et les réponses de Grégoire* » qui est appelé peut-être à ajouter une nouvelle page dans l'étude d'Eznik.

Ce texte ancien nous a été remis à Etchmiadzin en 1917 par Galoust Ter-Mekertchian, mort depuis. Il nous l'avait confié pour le publier à Pétersbourg, « comme un important document pour l'étude d'Eznik », sa santé chancelante ne lui

(1) Voir : *Notes critiques sur Eznik à propos de l'étude de L. Mariès*, Basmavep, 1925. Ainsi que : *Machtots et ses élèves d'après les sources étrangères*, Handess Amsorya, 1924. Mai-Juin et suivants.

permettant pas, probablement, d'espérer de pouvoir s'en occuper au milieu des événements politiques qui lui interdisaient tout travail.

Le cahier qui m'a été confié est une copie du manuscrit n° 751 que nous désignons par la lettre A. En marge de cette copie sont notées les variantes de deux autres manuscrits B et C (1).

Nous avons jugé bon d'introduire dans le texte les meilleures leçons et de mettre les autres en notes au bas du texte.

En face des deux premiers canons on lisait la note suivante écrite au crayon : *կանոնագիրք ճհը, չլթ, ջժզ, կը. քահանայք ամուսնացեալք զաւուրս պատարագ ի մատուցանելն զերիս աւուրս հրաժարին ի կանանց* (Livre des canons, art. 178, 739, 916, 68). « Les prêtres mariés doivent s'abstenir de leur femme trois jours avant de célébrer le saint sacrifice. »

En accomplissant, par la présente publication, les derniers vœux de celui qui n'est plus, je crois de mon devoir d'offrir à son souvenir ce travail comme une poignée de terre respectueusement jetée sur la tombe de mon infortuné collègue.

N. ADONTZ.

(1) Les quatre manuscrits de la bibliothèque de saint Etchmiadzin dont nous nous sommes servi sont :

A. = N° 751, 17. Papier, bolorgir, écrit à Capha, l'an 817 de l'ère arménienne = 1368 A. D.: pp. 110a-120b.

B. = N° 761, 27. Papier, bolorgir, écrit dans la ville de Lwow, en Pologne, l'an 1084 de l'ère arménienne = 1635 A.D.; pp. 729-742.

C. = N° 458, 2. Papier, écriture courante, sans date, écrit dans les temps modernes, 18e ou 19e siècle; pp. 73a-83b.

D. = N° 719, 15. Papier, cursive, sans date, relié avec un autre manuscrit écrit l'an 1063 de l'ère arménienne = 1614 A.D.; pp. 125a-129b. Il contient à la fin le mémorial suivant : « Bénie soit la sainte Trinité consubstantielle... Ici finit ce petit recueil des canons extraits du livre complet des canons des saints pères qui ont suivi les lois divines. »

TEXTE

Կանոն Բ Սրբոյն Գրիգորի Պարթեւի

Հարցումն եւ պատասխանիք նորա ։

Ա. Վասն քահանայից եւ աշխարհականաց ։
Բ. Վասն նախանձու ։
Գ. Վասն ծեղաց ։
Դ. Վասն կենաց ։
Ե. Վասն գծոխոց ։
Զ. Վասն կախարդաց ։
Է. Վասն սպանողաց ։
Ը. Վասն կախարդաց ։
Թ. Վասն գլուահարաց ։
Ժ. Վասն ձնողաց գլուաց ։
ԺԱ. Վասն բաշաց ։

Ձեռագիր A ունի. « Ցանկ կանոնաց Լուսաւորչին », եւ նոյն ԺԱ գլուխները առանց « վասն » բառի ։

Ըստ BC. « Կանոն երկրորդ երանելոյն սրբոյն Գրիգորի Պարթեւի Հայաստանեայց Լուսաւորչի ։ Հարցումն զեղեցիկ պատասխանեաւք հանգերձ խրթնածանօթ բանից. ունի գլուխս ժա » ։

D ունի. « Կանոնքն սրբոյն Գրիգորի Պարթեւի. Հարցումն եւ պատասխանիք նորա ».

Ա. Վասն քահանայի ։
Բ. Վասն աշխարհականաց ։
Գ. Վասն նախանձու ։
Դ. Վասն ապաշաւութեան ։
Ե. Վասն կենացն յաւիտենից ։
Զ. Վասն գծոխոց ։
Է. Վասն կախարդաց ։
Ը. Վասն զծարդիկ փոխեն յանուանս ։
Թ. Վասն կախարդաց զոր Մովսէս ։
Ժ. Վասն Կայենի, որ առանց Աստուծոյ ասեն ։
ԺԱ. Վասն ամլոց որդիս տալ ։
ԺԲ. Վասն հպարտութեան ։

ԺԳ. Վասն որ մեղացն տանջին :
ԺԴ. Վասն ծնունդք գիւտոյ :
ԺԵ. Վասն քաջանց թէ արարածք :
ԺԶ. Վասն վիշապաց եւ քաջանց :

Կանոն Սրբոյն Գրիգորի Պարթեւի

դարձեալ

Հարցումն եւ պատասխանիք նորա :

ա. Ա. Քահանայ որ ընդ կնոջ ի քուն է, ի վաղիւն պատարագ մի իշխեսցէ մատուցանել :

բ. Եւ աշխարհական որ ընդ կնոջ ի քուն է, ի վաղիւն աւրհնաց մի լիցի հաղորդ :

գ. Բ. Հարցումն. Ով է հայր մահու :

Պատասխանի. Նախանձ :

Հարցումն. Ուստի յայտ է :

Պատասխանի. Յայտնանէ. Նախանձու բանսարկուին եմուտ մահ յաշխարհս :

դ. Գ. Հարցումն. Եւ ով է մայր մեղաց :

Պատասխանի. Ագահութիւն, որպէս ասէն. Արմատ ամենայն չարեաց արծաթսիրութիւն է :

ե. Դ. Հարցումն. Ով է որ տանի ի կեանսն յաւիտենից :

Պատասխանի. Հեզութիւն, վասն որոյ ասէ Հոգին սուրբ թէ Յով բնակեցայց, եթէ ոչ ի հեզս եւ ի խոնարհս եւ որք դողան ի բանից իմոց :

զ. Ե. Հարցումն. Եւ ով առիթ դժոխոցն :

Պատասխանի. Լրբութիւն, վասն որոյ ասէն. Ոչ այսպէս ասեաց զանաւրէնն, որչափ զանմտութն :

5-7 կանոն... նորա] Աւանդանք սրբոյն Գրիգորի Պարթեւի Հայոց Լուսաւորչին BC: *omit.* D || 8 Ա. Բ Եւ այն գլխակարգք ABC: խոկ ա, բ, գ. եւ այլ D. 8 ի վաղիւն] պակ. վաղիւն D. || 10 եւ] հրց. եւ D. ի վաղիւն] պակ. ի վաղիւն D. || 13 նախանձն D. || 15 ի նախանձու D. մահ եմուտ A. || 17 մեղացն D. || 17 է չիք D || 21 հեզութիւնն D. || 24 ով է D. || 25 լրբութիւնն D. — ասէ BC: ասէն D.

Է. Զ Հարցումն. Եթէ կարիցեն կախարդք զբնութիւն արարածոց փոխել :

Պատասխանի. Եթէ հաստատել կարեն, ապա եւ փոխել կարեն :

Ը. Հարցումն. Ահա բազում լուաք եթէ զմարդիկ փոխեն ի կերպարանս անասնոց :

Պատասխանի. Ոչ ամենայն ինչ որ առաջաւք է, ճշմարտութիւն ասի, որպէս եւ ոչ ստուեր մարդոյ մարդ ասի :

Զնմանութիւն եւ զկերպարանս կարեն ցուցանել, բայց ճշմարտութեամբ ոչ կարեն ցուցանել եւ ոչ փոխել զարարածս արարչին, զի որ արարին նա միայն կարէ փոխել :

Թ. Հարցումն. Նա ուստի զիրք ցուցանեն թէ, առնէին կախարդքն զոր ինչ Մովսէս առնէր:

Պատասխանի. Ընդ բարբառս բանիցն նայիցիս թէ, ընդ ճշմարտութիւն իրացն : Թէ արդարեւ որպէս Մովսէսն առնէր ճշմարտութեամբ ոչ էր պարտ զՄովսէսի արարեալս առնել : Նա ուստի ճշմարտութիւնն զոչ ճշմարտութիւնն յայտ առնէն, զի կանգնէր մի վիշապն եւ զբազում վիշապս կլանէր եւ ստուեր եւ նմանութիւն եւ տեղի անգամ ոչ երեւէր :

Ապա մինչ ի կախարդքն դարձան հարուածքն՝ կեղք եւ խաղաւարտք՝ յայտնի եղեւ ստութիւն նոցա. եւ ի հարկէ խոստովան եղեն թէ Ձեռն Աստուծոյ է : Բայց թէ, կարող լինել էին զհարուածսն ի Մովսէս եւ յԱհարոնէ դարձուցանէին :

Հարցումն. Մովսիսի ոչ կարէին առնել ինչ, զի Աստուած ընդ նմա էր, բայց մեղաւորաց կարեն առնել չար եւ բարի :

Պատասխանի. Ոչ միայն մեղաւորաց չեն ձեռնհաս կախարդք բարեաց եւ չարի, այլ եւ ոչ անասնոց անմտից, բայց զոր Աստուած մատնէ. այլ առանց Աստուծոյ ոչ կարեն ապականել, զի ի Տեառնէ, են ելք մահու : Սպառնէ մեղաւորն արդարոյն, այլ Տէր ծիծաղեսցի զնովաւ եւ ոչ մատնէ, զնա ի ձեռս նորա : Նա եւ ոչ ձնձղուկ

8 զկերպարանս եւ զնմանութիւն BC — կարեն ցուցանել] նկարեցուցանել D | 12 եւ Մովսէս BC | 13 նայելիս B | 15 զՄովսէսի BCD | 16 զոչ] զոր D | 19 խաղաւարտք D | 21 լինայ A || 22 յԱհարոն B յԱհարոնէ C | 23 կարեն A, կարէին BC | 24 նմայ B — կարեն առնեն առնել D | 26 բարոյ B | 29 զձեռն D.

անկանի յորոգայթ առանց հրամանի Հօր ձերոյ որ յերկինս է, զի ամենայն ինչ նովաւ եղեւ եւ նովաւ անցանէ :

ԺԱ. Է. Հարցումն. Կայէն առանց Աստուծոյ սպան զԱբէլ եւ սպանողն Կայենի առանց Աստուծոյ սպան զԿայէն եւ Հերովդէս զՅովհաննէս, եւ ամենայն արդարքն առանց Աստուծոյ մեռան յանօրինաց :

Պատասխանի. Զի թէ լինի մարդ առանց Աստուծոյ, եւ մեռանի : Ոչ պատկերգին Աստուծոյ հրամանաւն լինի եւ ոչ մեղաւորն Աստուծոյ հրամանաւն մեռուցանէ զարդարն, այլ սատանայ է պատճառ չարեացն :

Աստուած հրեշտակաց անքննելի է եւ անհասանելի ամենից. զի որ ընկէ զծով մեռանի : Լինելութեան պատճառ Աստուած է, զի ուրհնեաց ի սկզբանէ զարդարն աճել եւ բազմանալ, ի մերձենալ արուին յէգն Աստուծոյ հրաման կատարի, լինի աճումն ըստ նախակարգ հրամանի Աստուծոյ : Աստուած է պատճառ լինելութեանն եւ ոչ սատանայ, որպէս ասէ. Առանց Աստուծոյ եղեւ եւ ոչ ինչ : Սատանայ հրապուրանաց է պատճառ : Նոյնպէս եւ մահու հրաման յԱստուծոյ է. Յորում աւուր ուտիցես մեռցիս : Եկեր եւ մեռաւ :

Եկն Քրիստոս եւ եսպան զմահ եւ կենդագործեաց զմարդիկ :

Ինքն Քրիստոս իւրով կամաւքն մեռաւ յանօրինացն եւ արդարոցն թող ետ մեռանիլ յամբարշտացն զի ուրախասցին յարքայութեանն, որպէս եւ գրեալ է. Ընդ Քրիստոսի մեռանին, ընդ նմին եւ թագաւորեսցեն :

Արդ այնք որք զԱստուծոյ փառս եւ զպատիւ արարչութեանն սատանայի տան, ի հուր գեհենի է ժառանգութիւն նոցա :

ԺԱ. Ը. Հարցումն. Եթէ կարիցեն կախարդքն որդիս տալ ամլաց եւ զմէջքանկնդուկս բարձա առնել :

Պատասխանի. Անմիութեան բազում պատճառք են. այն զոր Աստուած արգիլեալ է չէ որք որ նմա ձեռնհաս կարէ լինել, ոչ

2 նովաւ] ով mss (աստուծով pour նվ) || 3 Կայինն A — զԱբէր D || 4 Կայինի A Կայինն A || 10 պատճառք A || 11 Աստուած հրեշտակաց] Աստուծոյ հրաշք D || 11-12 զի որ ընկէ — Աստուած է *omit* D || 22 յամպարշտացն A || 25 այն A || 28 զմէջքանաստուկս] ի մէջ ստնաստուկս BC, եւ զմէջ սննդուկս D || 30 լինել A.

կախարդ եւ ոչ բժիշկ ։ Բայց եթէ պատճառք ցաւոց ինչ իցէ, զայն կարող են եւ բժիշկք ուղղել Աստուծոյ ազդեցութեամբն դեղովք ։

Այլ առանց Աստուծոյ թէ եւ ամենայն բժիշկք եւ կախարդք ժողովեսցին ոչ կարէին Սառայի որդի տալ ։ Զոր ձեռն վերնոյն փակեալ է, չէ որ որ բանայցէ ։

ժը. Թ. Հարցումն. Դիւահարութեան պատճառ ինչ է մարդկան ։

Պատասխանի. Վասն հպարտութեան մարդկան լինի. զի որդի որ մոլորեալ է եւ իմաստուն, զան ոչ լսէ. իսկ որ անմիտ է, հանապազ դանալից է ։

ժդ. Հարցումն. Մեղաւորք վասն մեղաց տանջին, իսկ տղայոց անմեղաց զի՞ տիրեցեն մեղք ։

Պատասխանի. Զամենայն մարդ չարչարութիւն կոչէ Աստուած, որպէս զԻսրայէլն. Նա է որդի իմ անդրանիկ Իսրայէլ, եւ Որդիս ծնայ եւ բարձրացուցի ։ Արդ եթէ փակեալքն ընդ ամբիոնք որդիք կոչին, ո՞րչափ եւս առաւել տղայքն, զոր — ոչ> առնէ իսկ. Եւ նոքա իշխանութիւն որդիս Աստուծոյ լինել ։

Արդ զի կիրքս չարչարանս մատուցեալ է ի մեզ Աստուած առ երբեմն խրատել, <հարկանէ> զանասունս մեր. երբեմն զանդաստան եւ զայգիս մեր, զի հոգւով ընդ այն ի միտ առցուք մատնել ընդ յանդ երկեղի մատուցել Տեառն ։ Եւ մինչ այսու եւս ոչ խրատիմք, ի մեզ առաքէ տանջանս պէսպէս ցաւովք եւ խեղութեամբ, մատնէ եւ դիւաց զորդիս մեր, զի ի միտ առցուք թէ Արարիչն հոգի կեցցէ, իսկ անպարտիչն ո՞ր տայր ։

Եւ տղայոցն յայն սակս պատահի այն, զի մի արդարն ի բարկս գործոց զայրասցի, եւ մի մեղաւորն ի մեղս յամել կարասցէ ։ Եւ չէ այսպէս պարտական <Աստուած>, այլ չար գործք մարդկան բարկացուցանեն զԱստուած եւ այնպիսի ցասմամբ մատնէ զորդիս մեր դիւաց ։

1 ոչ կախարդք եւ ոչ բժիշկք D — ցաւոց են ինչ BC — բժիշկք AD ‖ 16 եւս] եւ իշխանութիւն եւս D ‖ 20 զայգիս D — առնուցուք D, ‖ 21 երկիւղի C, երկիւղէ A ‖ 23 մատնէ, դիւաց D, ի դիւաց A ‖ 24 կեցցէ] կացցէ D — անպարտիչն AD ‖ 25 տայր] երեւեսցի եւ տայր C ‖ 26 այն *omit* BC.

Զի որպէս այլոց հաւատովք բժշկեաց զանդամալոյծն եւ շնորհեաց նմա թողութիւն մեղաց, նոյնպէս եւ այլովք տանջանաւք ածէ յերկիւղ զբազումս, է զի անմեղ տղայովք եւ է զի մեղուցելովք, որպէս եւ ինքն միայն գիտէ բարերարն :

Եւ ոչ եթէ ի դատապարտութիւն ինչ մարդոյ ոգւոյն լինի տանջումն դիւաց, այլ առաւել յարդարութիւն, մանաւանդ թէ անմեղ ոք լիցէ եւ վասն այլոց երկեղի ի միտս արկանել մասնի յայնպիսի տանջանաց, զոր իբրեւ զմտրակ կախեալ ի տուն իշխանին զարհուրեցուցեալ զտնասույն, նոյնպէս եւ տղայոցն լլկանն ի զղջումն ածէ զմեղաւորսն :

<Հարցումն>. Այլ ասեն, կախարդքն յղեն զդեւսն եւ հանեն :

<Պատասխանի>. Կախարդք զդեւս ոչ կարեն հանել. Տէրն ասաց. Սատանայ զսատանայ ոչ հանէ :

Մարդ որ զԱստուած թողու, զսրբութիւն, զպահս, զաղօթս, եւ ի գիւթս եւ ի կախարդս ապաւինի եւ քակէ զյոյսն յԱստուծոյ, թոյլ տայ Քրիստոս դիւաց բնակիլ ի նմա եւ տանջել զնա եւ պահանջել զոգի նորա եւ տանել ի դժոխս, որպէս զոգիս անաւրինաց :

Կախարդք դիւաց բարեկամք են եւ չեն համարեալ ի քրիստոնեայս :

Ոչ զոք ի կախարդաց կարեն տեսանել անդրուս եւ անդեւս : Նա եւ տեսանեմք զկախարդսն միշտ ձնկեալ ի դիւացն, եւ մանաւանդ մոլիքն, զի նախ ինքեանք մոլին եւ դիւահարին ի դիւացն կատարութենէ եւ խոստանան տալ բժշկութիւն յուսացելոցն ի նոսա, բայց ոչ են ձեռնհաս, զի ի ձեռս Աստուծոյ է ամենայն, որպէս ասաց մարգարէն. Ես սպանանեմ եւ ես կեցուցանեմ :

Ոչ իշխէ սատանայ ի մարդ մտանել, բայց հրամանաւն Աստուծոյ եւ ոչ լոկ ի մարդ, այլ եւ ոչ ի գեռունս : Բայց փորձիչ են Աստուած եւ փորձէ նախ, որպէս ասաց մարգարէն. Արկ զարծաթ ի բովս եթէ փորձ լիցէ :

Որպէս վասն նորա փորձեցաւ Քրիստոս ի սատանայէ եւ ձեռ_

2 այլով AD || 5 մարդոյն AD || 6 դիւացն A || 7 երկիղի A, երկիւղի C || 13 ասաց] զի Տէրն հրամանեաց || 17 զոգի ABD, անօրինացն ABC || 19 քրիստոնէից D || 21 ձնկեալ] ձնեալ D, լլկեալ BC, լլկեալ (effacé et corrigé) A || 23 զբժշկութիւն C. || 27 են] եղ BC || 28 ի նոսա] ի նա AD — մարգարէն] Դաւիթ D.

պատուիրեաց Քրիստոս յաղագս կալ չմտանել ի փորձութիւն, այլ եւ զմեզրն համբերողս — այլ զի պատերազմասէր է չարն եւ խնդրէ կործանել զամենայն, Քրիստոս ասաց. Խնդրեաց սատանայ մաղել զձեզ — բայց խնդրեցայն սատանայի եւ զնոսա ի փորձութիւն : Եւ իշխանութեամբն զոր առեալ էին ի Քրիստոսէ զնացին ի վերայ խմի եւ բարրի եւ կոխեցին եւ հարին զգետնի :

Եւ ընդդէմ Յոբայ պարգեւարաշխ եղեւ սատանայ, յանդգն Աստուծոյ ցսատանայ. Նայեցա՞ր ընդ Յոբ. եւ նա զնա եւ զորդիս նորա եւ զստացուածս նորա : Եւ յաղթութիւն Յոբայ վասն արդարութեանն, հար զչարն եւ յաղթեաց նմա եւ հաչակեցաւ :

Այլ Աստուած տայ ի փորձութիւն զամենայն որ, վկայէ Առաքեալն, ասէ. Տայ այլ զկնի խմ, որոց հեծանացն ի ձեռին իւր արկել զկալ իւր եւ ժողովել զցորեանն յշտեմարանս եւ զյարդն այրեսցէ անշէջ հրով : Յայտ արար համատատ թէ, որպէս չեղջ կալոյ առանց հողմածին աւդոյ չորրի, նոյնպէս եւ մարդ առանց յաղթելոյ սատանայի ոչ կարէ մտանել յարքայութիւնն :

Եւ զէնք սատանայական պատերազմի այս են. կախարդութիւն, թմրութիւն, զիւթութիւն, աստեղագիտութիւն եւ նմանք նոցին : Զոր ասէ մեղս մահու չափ այս են, հայհոյութիւնք. ամենայն մեղաց թողութիւն կայ ապաշխարութեամբ, բայց վասն նորա համառատ վճիռ եւ Տէրն մեր Քրիստոս. Որ զհոգին սուրբ հայհոյէ, մի թողցի նմա : Վասն այսորիկ ասէ. Մի թողցի, զի ոչ լինի արժանի ապաշխարութեան. որպէս հոլն, զի թափէ զաշխար ի զարանէ եւ ունանէ պատառեալ զորովայնն թողու զղէշն ի զազանն եւ ի բաց զնայ, նոյնպէս անանս առնէ հոլին Քրիստոս եւ թողու զհայհոյիչ հոգւոյն սրբոյ :

Վասն որոյ ասէ առաքեալ. Կամակար մեղուք եթէ, յանցանիցեմք յետ ընդունելութեան գիտութեան, այնուհետեւ անաւգուտ է վասն մեղաց պատարագ :

Եւ ամենայն որ որ քրիստոնեայ է, եւ լուսաւորեալ է յաւազանէն

9 էհար C | 11 տայ] տա D — զոր D | 13 յարդն D | 15 չորրի] չորրին BC | 17 կախարդութիւնք AD | 18 աստեղագիտութիւն D | 19 մեղք D. | 21 վճիռն C | 22 նմայ D | 4 զորովայնն պատառեալ BC | 25 զնա B | 29 պատարագք A | 30 յաւազանէ, C.

Հոգւոյն սրբոյ եւ ապաստանել յԱստուծոյ ի ձեռս է աստանօր եւ հալածական առնէ, զաւրբ Հոգին կենքենէ եւ կիւաւք վարի եւ ոչէս ոչէս հնազիւք եւ կախարդութեամբ, այնպիսին չլինի ապաշխարութեան արժանի եւ չառնէ նմա աստանօր թոյլ ապաշխարել. վասն այնորիկ գրեցաւ թէ են մեղք որ մեղք են եւ է որ մահու չափ:

Բայց որում եւ վասն Յուդայի ասաց Քրիստոս թէ մինչ ի ձէնջ աստանօր է, եւ թէպէտ եւ զօրութեամբն ջանացաւ աստանօր առնել զնա բարի, սակայն առաւել Քրիստոսի ոչ կարաց մտանել, այլ յորժամ նա զպատառն եւ առէ. Արա զինչ առնելոց ես: Յետ տալոյն զպատառն, ապա եմուտ ի նա սատանայ:

Եւ զկաւհարք խոկ, որ առնջէին ի զկաւսի, թէ ոչ պահպանող զաւրութեանցն պահէր, չարաչար սխալին խեղդէին զնոսա:

Այլ ոչ լոկ զգիւահարսն, այլ եւ զհիւանդս խոկ զպաշտօնեայսն թէ ոչ Աստուծոյ ահն պահէր ապա ապա խեղդութեամբք խեղդէին, բայց չեն ձեռնհաս եւ մարտերել չիշխեն:

ժգ. ժ. Հարցումն. Ծնունդք են զկեաց եւ մահ, ամենեւ զակաւսն:

Պատասխանի. Նախ զայն տեսցուք թէ զոն այլ արարածք բանաւորք քան զհրեշտակս եւ զմարդիկ եւ զդեւս, եւ ապա եկեսցուք յայն թէ լինեն զկեաց կէս մարմնաւորք եւ կէս անմարմինք:

Զի չեն այլ արարածք բանաւորք քան զերեքն ջոկ, յաստուածայինն գրոց եւ ի բնութենէ արարածոց յայտ է: Թէպէտ եւ առեն յուշկապարիկք եւ համբարուք եւ պարիկք եւ պայք բառ կարծեցեալ մասն մարդկան առեն եւ ոչ բառ բնութեան, զի զկեաց է կերպարանս յուցանել եւ մարդիկ զկերպարանս անուանաբեն: Որպէս յորժամ բազումք եւ զկեաց առերեայքն եւ զեւք բնակեալն եւ կերպս կերպս զանձինս յուցանիցեն եւ մարդկան <բառ> կերպի երեւման անուանս եդեալ կոչեն զմն յուշկապարիկ, զմն համբարու: Նոյնպէս եւ զգոյ զանուանս նոցա առ ի նշանակելոյ զաստուածութեան

2 հալածականս AD || 4 չառ D || 6 մինն C, մինչ D || 9 տարոյ A || 10 յետ պատառոյն D || 12 խեխղէին C || 15 մարտերել D. 16 զակաւսն] եւ զակաւսնն D || 17 զոյ D 19 անմարմին A, առանց մարմնոյ D || 21 աստուածայինն D || 25 զմարդիկն D || 26 բազումք D, — զկեաց B, զեւք CD.

աւերածի աշխարհի յուշկապարիկաց ասեն բնակել յաւերակս, զի ի յոյն լեզուն յուշկապարիկն իշացուլ թարգմանի :

Արդ յուցանեն եթէ դառնի իշացուլք ի Բաբելոն, ուրեմն յայտ է թէ լոկ անուանք են եւ ոչ անձինք, եւ գիրք ըստ սովորութեան մարդկան խաւսից անուանեցին զդեւս որ յաւերակն Բաբելոնի բնակեալ են :

Եւ նոյն այլեգութեամբ զդիւացն բարբանջեն մարդիկ. զծախացուլն ի կուռէ, ասեն եղեալ եւ զայսն զետոյ եւ զառալէզն ի շանէ եւ զխանդիրան ի վիշոց եւ զնաւհանգն ի ձիոց. եւ այս ոչ եթէ անձինք ինչ, այլ անուանք եւեթ են հեթանոսական կատակաշաւիղն : Զի որք զդեւսն պաշտէին ի դիւացն հաճէին իբրեւ զշուն եւ նոյն մոլորութեան սովորութիւն կոչաւ զերկիր : Եւ ոչ ի բախտանէից դարձան ի բաց ի դիւապաշտ մոլեկնութենէն եւ ոչ որ էր յառաջնորդոց որ հոլուէր ըստ քարոզութեան աւետարանին :

Զայս գիտել ոչ իմանայ թէ, ի մարմնաւորէ, անմարմնոյն ոչինչ եղանէ եւ յանմարմնութենէ մարմնաւոր ինչ. ոչ երբէք ի մարդկանէ եղեալ դեւն, զորմէ ասեն թէ երէս ամէ, եւ ոչ ի կոխոյ ծնկացուլ եւ ի ծովակի բնակեալ, զի ցամաքայինն մարմնաւորի ոչ ինչ է հնար ի ջուրս բնակել եւ ոչ ջրայնոյ ի ցամաքի. եւ ոչ իշխան ինչ եղեալ թէ ընդ անմարմնոյ զաւրութիւնս կայցէ եւ զոր շէդն կոչեն թէ զլխաւորս պատերազմի լինեն եւ ակնահարս՝ այն բարբանջանք հեթանոսաց են եւ պառաւանց առասպելք, մանաւանդ թէ, դիւաց իմն մոլորութիւն :

Այլ վիճեալ ոմանք թէ եւ մերումն զծախացուլ ձայն հանապազ լսեմք, եւ ոմն թէ զայսն իմ լոկ աչաւք տեսեալ է եւ ոմն զի զառալէզն իմ լոկ տեսեալ է, լսելով :

Եւ այսպէս յամառին որպէս հեթանոսք եւ զայն ոչ իմանան թէ դեւք լինին ի կերպարանս եւ հանեն ձայն ահագին : Առաքեալն

1 բնակել ABD — ի յոյն] յոյն D | 3 ի Բաբելոն C | 5 Բաբելոնի C | 7 ծնկացուլ A, — ասեն լինել C, զարալէզն D | 9 զխանդիրս BC զխանդիրաւնն D — զնահանգն ABC | 11 հաւէին C | 12 ի բախտամնէից D | 14 հոլէր D || 16 երբէք CD | 17 երեւան է ABCD. երէս ամէ. | 19 եւ ոչ իշխան pour եւ ոչ ի շանէ | 20 կայցէ,] բնակէ, կ ամ կայցէ D — շէդն D | 24 ոմանք C | 25 լոկ *omit* D — եւ ոմն] եւ է ոմն BC, եւ ոմն զի զառալէզն իմ լոկ տեսեալ է *omit* D | 29 եւ առաքեալ BC.

ասէ. Սատանայ կերպարանի ի հրեշտակ լուսոյ, ո՞րչափ առաւել եւս յանասնոց կերպարանս ի զարհուրեցուցանել զմարդիկ :

Ոչ այդպէս, ասեն, այլ յառաջին ժամանակն զնոյս պատերազմին այջացուցին լեգէոնը : Անմիտ, արդ զի՞ չիմշկեն, ո՞չ նոյն պատերազմունք եւ արդ են : Ասեն. յայնժամ դիւցազունք էին :

Արժա՞ն է քրիստոնէից այնպէս խաւսել : Զինչ իցեն դիւցազունքն, անմարմինք են թէ մարմնաւորք : Յայտ է թէ մարմնաւոր մարդիկ զմարդկան ուրուականս ի պաշտաւն առեալ դիս անուանեցին : Արդ եթէ անմարմինք էին, յայտ է թէ անմարմնոյն չէ մարթ ընդ կանայս ամուսնանալ զի թէ այնմ հնար էր ծնուցանել : Բայց ոչ էր հնար, զի որ անմարմինն է նոյն եւ անմահն է. զի մեռն մարմնաւորաց է եւ ոչ անմարմնոյ : Զի որպէս ոչ գոյ ծնունդ դիւաց, նոյնպէս ոչ գոյ մահ : Թէպէտ եւ անմահ աստուածութիւնն է, սակայն անմահութիւն շնորհեաց հրեշտակաց եւ ոգւոց մարդկան :

Եւ դիւաց ոչ աճումն ունի եւ ոչ ծախումն, բայց մարդկան է աճումն ամուսնութեամբ եւ մեռանիլ վասն պատուիրանազանցութեան մարմնոյն եւ ոչ հոգւոյ :

Եւ այլ արարած ոչ գոյ որով կերպարանել կարէ, ոչ վիշապ եւ ոչ այլ որ բայց հրեշտակք եւ դեւք :

Ժե. ԺԱ. Հարցումն. Բաջք աներեւոյթ արարածք են Աստուծոյ, զպատերազմունս նոցա հարկանեն, զորս երէից նոցա հարկանեն, եւ զարմտիս կալոց նոցա կրեն եւ զգինիս ի հնձանաց, որպէս վիշապք զառհմակսն անդէտոց ծծեն :

Պատասխանի. Այսպիսի յիմարութեամբ լցեալ է երկիր : Միթէ մարթ է իցէ զայսպիսին քրիստոնեայ ասել : Ոչ բաջ լեալ է երբեք եւ ոչ վիշապ : Վիշապ բառ է, որ ինչ մեծ է յերկիր վիշապ ասի բառ

4 լեգէոնն B || 5 արդէն ABCD || 7 խօսել ABC || 8 մարմնաւոր. մարմնաւոր C || 10 անմարմին A, անմ D || 11 ընդ] թէ ընդ AD || 13 մեռնի D — ծնունդք AD || 14 գոյ] գոյն AD. || 15 ոգւոյ] որդւոյ ABCD *ոգւոյ, || 17 ամուսնութեան A || 21 հրեշտակ, ABD || 23 զորս երէից նոցա հարկանեն *omit* C || 27 քրիստոնեա B քրիստոնէեա D — լեալ] լինալ A — երբէք BCD.

զրոյց թէ Դու փշրեցեր զգլուխ վիշապին ի վերայ ջուրց. որպէս մարդ մեծամեծ եւ յաղթանդամ սկայ ասէ :

ԺԴ. Հարցումն. Ասեն. Քաջաց եւ վիշապաց տեարք են ի լերինս բարձունս եւ բնակութիւնք եւ զԱղէքսանդր կապեալ ունին ի Հռոմ եւ զԱրտաւազդ ի Մասիս եւ զԱրտաւանդ ի գետս եւ ի ծառս :

Պատասխանի. Յորդւոց մարդկան կենդանի են Ենովք եւ Եղիա, այլ ամենեցուն զմահ ճաշակեալ է :

Բայց մոլորութիւն դիւաց խաբեաց զկրապաշտս Հայոց թէ զԱրտաւազդ ոմն արգելեալ է վիշապաց ի Մասիս եւ է կենդանի եւ նա ելանելոց է եւ զաշխարհ ունելոց : Եւ արումն յանմիտ իշխանաց Հայոց հարցեալ զձայրապետն հմայականս թէ Երբ լինիցի Արտաւազդայ գալ ելանել ի կապանաց, եւ նոցա ասա- ցեալ. Եթէ ոչ կամիս զելանելն նորա, հրաման տուր ընդ ամենայն աշխարհս Հայոց դարբնաց, որ ուր նաւասարդի է, <զի> ամենայն դարբին կռանաւ հարկէ ի վերայ սալի խարոյ եւ երկաթք Արտաւազդայ ամրէն հաստատին : Ձեռն հրաման կատարեն այժմ. ամենայն դարբին հարկէ կռանաւ խարով ի վերայ սալի :

Այսպէս մեծացուցանէ սատանայ տա աչաւք զվիշապն զի յորժամ աչալինք երեւեցին, ասացեն զնա ի պաշտաւն, թէ նշանակ ինչ իցէ գետոց կամ շահապետ է : Յետ կարծեցուցանելոյն ինքն կերպարանի ատուերանձս երեւմամբ աչերանձեւ տեսիլ, եւ զարհու- րեցուցանել կերպարանի կամ վիշապ կամ շահապետ, զի այնու զմարդիկ յարարչէն ապստամբեցուսցէ :

Զի թէ, էր նշանակ մարմնաւոր, ոչ երբեմն կնոջ պէս ցուլ անուն անուանին, ոչ մերթ մարդ երեւէր եւ մերթ ուձ, որով զուձապաշ- տութիւն հնարեցաւ մուծանել յաշխարհս : Նոյնպէս եւ վիշապն

1 ի վերա B ‖ 4 զԱղեքսանդր] զԱղեքս անդր BC — ի Հռոմն C, ի Հռոս D ‖ 9 ոմն AD — ի վիշապաց ABCD — արումն] արումն BCD ‖ 11 հմայրկնս D ‖ 12 ի կապանացն D. 13 զելանել D ‖ 15 սալի խարոց B ‖ 16 Արդաւազդեայ ABC, Արտաւազդա D ‖ 17 դարբինն C — ի վերա B — սալի խարոյ C ‖ 23 այնու] այնիւ ABD ‖ 24 ապստամբե- ցուցանէ C ‖ 25 թէ *omit* C — կնոջ ալ յուրանաց անուն անուանին D — անուանեն BC.

ոչ մի անգամ վրիպայ երեւէր, մերթ աւձ, մի անգամ մարդ, որպէս ցուցաքն :

Իսկ թէ մարմնաւոր ինչ է, ապա փոխի ոչ. այլ թէ ի կայս ջրոյ որ երեւին եւ աներեւութանան, եւ ի պաշտօն երազայ(գ) ձգին եւ ընթանան զհետ երէոց, զեւք կերպարանին առ ի մոլորեցուցանելոյ զմարդիկ :

1 *մի անգամ*] *միանգամայն* C || 2 *ցուցաք* CD || 4 *երազ ապք ձգին* C || 5 *երեւոյ* A, *էրէոյ* BC, *եւ ընդ հետ ընթանան երէոյ* D.

Extraits d'Eznik[1]

en rapport avec le questionnaire.

Page 75, lig. 24-26. *Եւ նախանձու բանսարկուին եմուտ մահ յաշխարհ :*

81, l. 11-17. *Եւ պատերազմաց ախոյեան յաղթահութենէ մարդկան եղեւ, ուստի յափշտակութիւնք... ընչից եւ ստացուածոց :*

153, l. 21-22. *քանզի Տէրն մահու եւ կենաց.. :*

154, l. 3. *յաւուր յորում ուտէս ի պտղոյ ծառոյն, ի նմին մեռանիս. եւ առ խլրում բարերարութեանն եւ վասն որդէծնութեանն եւ մարդկան աշխարհի սփռելոյ :*

82. *Եւ զկուահութիւնք վասն հպարտութեան մարդկան լինին. քանզի եթէ որոց աստղք մասնաւոր իցեն, զոն ոչ ընկալցէ եւ որ չէն մասնաւոր բազում անգամ զծառայ այլ առաջի նորա զան հարկանեն, զի ի նա հայեցեալ՝ ընդ այն լինիցի մասնաւոր. ապա եթէ եւ այնու եւս ոչ խրատիցի, ի նա իսկ մատուցանեն պատուհասն :*

ԻԱ. Այս ասացաւ վասն հարցանելոյ ոմանց թէ մեղաւորք վասն մեղաց տանջիցին ի գեհեն, ապա զի անմեղաց ընդէ՞ր ախտիցեն զեւքն :

Զամենայն մարդիկ յորդէգրութիւն կոչէ Աստուած, որպէս մարգարէն ասէր. Որդի անդրանիկ իմ Իսրայէլ. եւ դարձեալ թէ Որդիս ծնայ եւ սնուցի : Թէ առաքինացեալքն ընդ օրէնք որդիք կոչէին, որչափ եւս առաւել զորոց ասէ, թէ ետ նոցա իշխանութիւն որդիս Աստուծոյ լինել :

Այլ քանզի իբրեւ յորդիս մատուցեալ ի մեզ Աստուած խրատել, երբեմն հարկանէ առաջի մեր զծառայ, զանասուն մեր, եւ երբեմն զանդս եւ զայգիս, զի ընդ այն հայեցեալ մարդք ընդ լծով Աստուծոյ երկիցեն : Ապա եթէ, այնու եւս ոչ խրատիցիմք ի մեզ իսկ մատուցանէ պատուհասն, կամ ցաւովք կամ խեղութեամբք, կամ զիւօք : Տանջին եւ անմեղք զի ի

1. Édition 1828, Venise.

ձախ կայցեն այլքն զբան իմաստնոյն որ ասէ. Եթէ, արդարն հազիւ կեցցէ, ամպարիշտն եւ մեղաւորն ո՞ւր գտանիցին :

Եւ այն յայն սակս լինի զի մի արդարն յարդարութենէ ծուլասցի, եւ մի մեղաւորն միշտ ի մեղսն կայցէ : Եւ չէ, այնմ պարապական Աստուած, այլ ջարկք մարդկան առնեն զԱստուած այնպիսի ատենականս խրատել զմարդիկ. զի որպէ՛ս այլոց հաւատովք հաստատեաց զանկանելոյն եւ ճգնեցոյց նոքա թողութեան մեղաց, նոյնպէս եւ այլոց սակաւուց ատենականս առնէ, յերկիւղ եւ ի խրատ զբօսանս, յորժամ զհալէ, անմեղօք. եւ յորժամ զհալէ, մեղաւորօք, որպէս ինքն միայն ճարտար գիտէ :

Եւ ոչ եթէ ի պատուհասութենէ ինչ ող... ոյ լինի մարդոյն ատենականն զխաղ, այլ առաւել եւս յարդարութիւն. ծանուցանէ թէ, անմեղ որ իցէ եւ վասն այլոց երկիւղ ի միտ արկանելոյ՝ յայնպիսի ատենականս ծանիցի, զոր իբրեւ զմարդ կախեալ ի մեծի ատեն ցուցանէ, Աստուծոյ անաչառութիւնն, զի հայեցեալ ընդ այն բազմաց՝ ամփոփեսցին եւ մնասցեն երկիւղիւ ընդ Աստուծոյ հնազանդութեամբ :

Եւ է, երբեք՝ զի վասն մեղաց խաղ լինին այսպիսի ատենանք, եւ է, երբեք զի պատահեն պատահեն, եւ ապաւինեալք ի սրբոց մարտիրոսացն նշխարս՝ փրկին մարդիկ յայնպիսի ատենանաց, որով զօրութիւնն Աստուծոյ որ ի սուրբսն է՝ երեւի, եւ ինքեանք յաղթ ինչ ոչ վնասին :

Այլ զի դեւ զդեւ ոչ հանէ, զայն խաղ յայտ արար թէ. Սատանայ, ասէ, զսատանայ ոչ հանէ, ապա ուրեմն բաժանեալ է, յանձնէ, իւրմէ. այլ եւ ասէ Հոգւով Աստուծոյ հանեմ զդեւս : Եւ ընդէր ինքն որ Աստուածն էր՝ ասէր. Հոգւով Աստուծոյ հանեմ զդեւս, այլ զի մարդկան ուսուսցէ, եթէ ոչ արժանաւորք շնորհաց Հոգւոյն սրբոյ լինիցին, ոչ կարեն հանել զդեւս. որպէս առաքեալքն մինչ ոչ նախ առին իշխանութիւնն ի Տեառնէ, ոչ կարէին հանել զդեւս : Նա եւ նմին խաղ, որ ի ատենանն իցէ, եւ իշխանութիւն հանելոյ զդեւն, ասէ. Այգ ազգ ոչ ելանէ, եթէ՛ ոչ պահօք եւ աղօթիւք : Ոչ եթէ մի ազգ իցէ դիւաց՝ որ պահօք եւ աղօթիւք ելանիցէ, եւ այլքն ոչ, այլ ամենայն խաղ զօրքն դիւաց ի պահոց եւ յաղօթից փախստական լինին :

Այլ կախարդք, ասեն, յընդդեւս եւ հանեն զդեւս :

Զի կախարդք զդեւս ոչ կարեն հանել՝ բաւական է, մեզ հաւանեցուցանելոյ բանն Տեառն, զոր ասաց թէ, Սատանայ զսատանայ ոչ հանէ :

Զի կախարդն եթէ, հանէ, ապաքէն զեօք հանէ, եւ զգեն. ասաց Փրկիչն թէ՝ Դեւ զդեւ ոչ հանէ. ապա յայտ է, թէ այլազգ իմն իրք լինին, որպէս ի նոցանէն խաղ եղեալ է, բանն եւ ոչ ի մեզ : Ասեն, հանել չկարեն, բայց ամպէն կապել մարթին. զի համապատ խեղդ ընդ անձն հոգւոց մարդոյն զեւն լինիցի : Եւ այն յԱստուծոյ արժանիցն յերաւ լինի :

Զի եթող առն զԱստուած, զաւրէն, զօրհն, զաւրէն, եւ ի կախարդն՝ որ եւ անձին չարէ, օգնել՝ ապաւինեցաւ :

Զի ո՞ ոք ի կախարդաց անցաւ եւ անկեւ եւ անհաս իցէ, : Նա եւ

տեսանեմք իսկ զկախարդն միշտ ծնկեալս ի գլուացն, եւ մանաւանդ մոլիքն. զի նախ ինքեանք զխուաճարքն եւ ապա այլոց ինն ինն խոստանան տալ որ չէյէ ի ձեռս ոչ նոցա եւ ոչ զխուացն, որոց բանիւ խօսին տալ ինչ ումեք, բայց միայն Աստուծոյ, որ արարիչն եւ տուիչն է :

Եւ արդ քան անդէն կարել կախարդացն զդեւն՝ որպէս ասենն, եւ խեղդ ընդ անձն միշտ ողւոց մարդոյն առնել, լաւ էր թէ յայտնէր, եւ որբոյք արգելեալ զԱստուած՝ օգնականութիւն գտանէր բաժնելոյ ի չարէն :

Այլ մեք ասեմք, թէ մտանելոյ ի մարդ չունի իշխանութիւն առանց Աստուծոյ թուլացուցանելոյ :

Եւ այնք դեւս դէս պատճառք են, որպէս ինքն միայն գիտէ. եւ յայտ անափ է, զի յորժամ ի խոզեյն երամակն մտաբերեցին մտանել, ոչ կարացին մտանել եթէ ոչ նախ ի Քրիստոսէ առին հրաման : Եւ յորժամ զՅոբն կամեցաւ փորձել սատանայ ոչ իշխեաց ժամել եթէ ոչ նախ յԱստուծոյ առ հրաման փորձելոյ :

Եւ զՅուդայէ ասէ թէ Ընդ պատառոյն եմուտ սատանայ : Զի թէ չէր Քրիստոսի թուլացուցեալ եւ սատանայի՝ որ զդրդէրն, եւ Յուդայի՝ որ վասն կծծութեան եկն յայն, ոչ իշխէր մտանել ի նա. այլ վասն յանդիմանելոյ զանձնիշխանութիւն երկոցուն՝ թուլացոյց բառ կամաց երկոցունց :

Նա եւ մինչեւ առնջէն իսկ անանց ի գլեէ, եթէ ոչ յԱստուծոյ անշնորհութիւն լինէր նմա, չարաչար մահուամբ սատակէր :

Նա եւ զպաշտօնեայսն իսկ իւրեանց՝ եթէ ոչ Աստուծոյ տէր պահէր, այլի այլի խեղդութեամբք խեղդէին, եւ անհնարին մահուամբք սպանանէին. բայց վասն զի ոչ են ձեռնհաս, ոչ իշխեն յանդգնիլ իրս մտաբերել :

Եւ այս յայտ անափ է, զի թէպէտ եւ կանխաւ գիտէ Աստուած թէ ոմն կռապաշտ կռապարիշտ լինելոց է, ոմն կախարդ, եւ ոմն սպանող ոչ արգելու զնկարիլ սաղմնյն նոցա, եւ զփչումն հոգւոցն նոցա, զի նորա բարերարութիւնն երեւեսցի, եւ նոքա յիւրաքանչիւր անձնիշխանութեանն պարտաւորեսցին :

Եւ յայտ է՝ թէ, որպէս առնելոյն ածէր է, նոյնպէս եւ ի գործման փոխկերպացուցանելոյ, եւ ի յկանոյ չարին ապրեցուցանելոյ. զի այր իր ինչ որ է՝ յիւրն զընդոյ եւ ինայէ. եւ որ ոչ է իւր, նա զօտարին օգնէ եւ ցրէ. որպէս ասէ յաւետարանին թէ Եկայ ոչ վասն այլ իրիք գոյ, այլ զի յափշտակեսցէ եւ ցրուեսցէ : Այլ ճշմարտիւ հաւատացելոց ոչ սատանայ փորձութեամբքն կարէ, սանանել եւ ոչ կախարդք զխօք. որպէս ինքն Տէրն տայց զիւր աշակերտան եթէ Ահա ետու ձեզ իշխանութիւն կոխել զօձս եւ զկարիճս, եւ զամենայն զօրութիւն թշնամոյն : Եւ զարձեալ թէ նշանք հաւատացելոց այս են. զդեւս հանիցեն, եւ օձս ի ձեռն առցեն եւ զդեղ մահու ըմպիցեն եւ ոչ մեղանչիցէ : Եւ միանգամայն իսկ ասացեալ թէ, անմեղի ումեք ոչ ինչ մեղանչել կարեն, եւ ոչ զազանք

ապականել յաձարին, որպէս ոչ Դանիէլի գազանքն վնասեցին եւ ոչ երից մանկանցն հուր հնոցին :

Որպէս առաջնոյ մարդոյն՝ մինչ չեւ յանցեալ էր՝ հնազանդ էին, եւ ոչ մեղանչականք. եւ որպէս առ առաքելովքն փառաւորեալ էր աստուած, մինչեւ կախարդացն յայտ նշանացն՝ զոր առնէին՝ բերել զգիրս կախարդանացն զծանրագինս եւ այրել առաջի առաքելոցն, եւ դիւացն աղա-ղակել թէ, Դոքա են ծառայք Աստուծոյ բարձրելոյ :

Արդ նշանացն նշխարք եւ այժմ ի սուրբ եկեղեցւոյս եւ ի ճշմարիտ վանականս երեւին. եւ զայնր զփորձ ոչ միայն քրիստոնեայք այլ եւ հեթանոսք եւ մոգք գիտեն :

Բայց զայն եւս զարմանք գիտել թէ, հրեշտակք եւ դեւք եւ ոգիք մարդկան անմարմինք են... :

Եւ արդ քանզի անմարմինք են հրեշտակք եւ դեւք, յայն սակս եւ ձեւնք ոչ գոն նոցա :

Այլ, ասեն, համբարուաց ձեւնք գոն եւ մեռանելին :

Նախ զայն ասացուք, թէ, ընդ զուգեն այլ ինչ արարածք բանաւորք քան զհրեշտակս եւ զդեւս եւ զմարդիկ. եւ ապա եկեսցուք յայնր ի բնին թէ, իցեն ի դիւաց կէսք մարմնաւորք եւ կէսք անմարմինք :

Զի չիք ինչ արարած բանաւոր արտաքս քան զայս երիս ջոկս, զհրեշտակաց, զդիւաց եւ զմարդկան, յամենայն աստուածատուր գրոց եւ ի բնութենէ արարածոց յայտնի է :

Բայց թէպէս եւ ասին ինչ անուանք ի գրոց յուշկապարկաց կամ համբարուաց կամ պարկաց, ըստ կարծեաց մասաց մարդկան ասին, եւ ոչ ըստ բնութեան : Քանզի դիւաց է, կերպարանս կերպարանս ցուցանել, եւ մարդիկ ըստ կերպարանացն անուանս դնեն : Որպէս յորժամ քաղաքք եւ գիւղք աւերեսցին եւ անդ դեւք բնակիցեն, եւ կերպս ի կերպս յայտնիցին, եւ մարդիկ ըստ կարծեաց նոցա անուանս եդեալ՝ զոմն յուշկապարիկ, զոմն պարիկ, զոմն համբարու կոչեցեն :

Նոյնպէս եւ գրոց ըստ մարդկան կարծեացն եդեալ՝ առ ի նշանակելոյ զաստակութիւն աւերածի աշխարհին, յուշկապարկաց ասեն բնակել յաւերակին, զոր յայն լեզու իշացուլս ասէ :

Արդ ցուցցէն թէ, զառնիցին իշացուլք ի Բաբելոնի : Ապա ուրեմն յայտ է, եթէ անուանք առանց անձանց են յուշկապարկաց եւ իշացլոց : Եւ գիրք ըստ սովորութեան մարդկան կարծեաց եդեալ, նոյնպէս անուանեցին առ ի զաւերն Բաբելոնի նշանակելոյ :

Իբրեւ զծախացուլն՝ զոր ի կոյլ եդեալ ասեն, եւ զայայն թէ ի մարդկանէ, եւ զաղեղն ի շանէ. եւ այն ոչ եթէ անձինք ինչ են, այլ անուանք զբանդաղանաց եւ բաջաղանք մոլորելոց մասաց ի դիւաց :

Զի ի մարմնաւորէ աներեւոյթ ինչ ոչ ելանէ, որպէս ոչ յաներեւութէ ինքն մարմնաւոր. ոչ երբէք ի մարդկանէ եղեալ պայն՝ եթէ, առ երկու արարած իցէ. եւ ոչ ի կոմաց ծախացուլն եղեալ՝ եթէ ի ծովակս բնակիցէ :

Զի մարմնաւորի չէ հնար թէ ի ջուրս կեցցէ, որպէս եւ ոչ ջրականին թէ ի ցամաքի կեցցէ, եւ ոչ ի շանէ ինչ ելեալ, եթէ ընդ աներեւոյթ զօրութիւնս ինչ կեցցէ, եւ յորժամ վիրաւոր ոք անկեալ ի պատերազմի գտցի՝ թէ լիզիցէ եւ ողջացուցանէ, զոր առալէզն կոչեն, այլ ամենայն առասպելք եւ պառաւաց բրբջինք, եւ մանաւանդ թէ ի դիւաց իսկ մոլորութենէ :

Այլ եւ վիճեալ եւս ոմանք ի բանիցն վերայ : Մին ասէ թէ ի մեռած գիւղ ծովացուլ գիւղ գործեաց եւ զզաշխէնն համաօրաց մեք յանդր ամենեքեան : Եւ միւսն ասէ. Զայսն իսկ իմ աչօք տեսեալ է : Մինթէ եւ զարալէզն եւս ոք կարիցէ ասել թէ եւ զայն աչօք տեսեալ իցէ : Եւ եթէ յառաջին ժամանակին արալէզք լիզէին զվիրաւորս եւ ողջացուցանէին, արդ ընդէ՞ր ոչ լիզիցեն եւ ողջացուցանիցեն. ոչ նոյն պատերազմունք են, եւ նոյնպէս վիրաւորք անկանին :

Այլ յայնժամ, ասեն, դիւցազունք էին :

Եւ մեք՝ զդիցն իսկ պահանջեսցուք ի նոցանէ : Մարմնաւորք էին՝ արդեօք դիւցն թէ անմարմինք : Եթէ մարմնաւորք էին, յայտ է մարդիկ էին, եւ զմարդկան ուրուականս ի պաշտօն առեալ՝ զիս անուանէին : Ապա եթէ անմարմինք էին, չէր մարթ անմարմնոյն ընդ կանայս մարմնաւորս ամուսնանալ : Զի եթէ այնմ հնար ինչ էր, ոչ երբէք զարարէր աստուծոյ ի կանայս «Ն» ց աստուածայածինս ծնուցանել. զի որ անմարմին ոք է, նա եւ անախտ է. Բայց ոչ է հնար վասն զի սերմն մարմնաւորաց է եւ ոչ անմարմնոց :

Եւ աստուծոյ սերման ի կնոջէ ծնանիլ միայն եւեթ մարդ եղեւ, որ արարիչն է բնութեան մարմնոյ, եւ որպէս կամեցաւ, կարաց եղեւ ի կուսէ ծնանիլ առանց ամուսնութեան : Ուստի ամենայն խաստանց արարչաց յերաբանչիւր զիցն ախպարութեան հայեցեալ, չիշխեսցին ասել թէ ի կնոջէ որ առանց ամուսնութեան ծնաւ :

Եւ որպէս ոչ զան ծնունդք դիւաց, նոյնպէս եւ ոչ մահ թէպէտ եւ անմահ բնութեամբ աստուածութիւն եւեթ է, որ միանգամայն է, եւ ոչ յաւելեաց առեալ անկերն լինելոյ. այլ անգիտանողացն եւ բանաւորաց պարգեւեաց անմահանալ զանմահութիւն, զհրեշտակաց եւ զդիւաց ասեմ, եւ զոգւոց մարդկան : Յորոց մարդիկ, բանիւ յերկուց բնութեանցն՝ ի մարմնաւորաց եւ յանմարմնոց, յիրաւ ի սերմն ծննդեամբ, եւ զան յաճումն ամուսնութեամբ, եւ մեռանին մարմնով եւ ոչ ոգւով վասն պատուիրանազանցութեան :

Այլ եւ հրեշտակք եւ դիւք ոչ յաւելուած ծննդեամբ առնուն եւ ոչ պակասութիւն մահուամբ. այլ որպէս հաստատեցանն, նոյնպէս եւ նոքին թուով կան, առանց յաւելուածոյ եւ նուազութեան :

Եւ ոչ այլ ինչ արարած գոյ՝ որ կարիցէ ի կերպարանս կերպարանս լինել. որպէս զվիշապացն եւ զնհանգացն համբաւեն. այլ միայն հրեշտակք եւ դիւք՝ որք կարող են զոս ցնդել եւ պատրել եւ ազգի ազգի կերպարանս երեւեցուցանել :

Այլ եւ վիշապք, ասեն, եւ նշանք կերպս ի կերպս լինին. յորոց մին անձնաւոր է, եւ միւսն ոչ անձնաւոր :

Վիշապն որ մարմնաւոր է, զիւր կերպարանս ոչ կարէ փոխել : Զի եթէ, հնար ինչ էր մարմնաւորաց զկերպարանս փոխել, նախ մարդ՝ որ առաւել քան զնոսա է՝ փոխէր զկերպարանն յինչ եւ կամէր : Այլ որպէս մարդոյ ոչ է հնար փոխել ի կերպարանս ինչ յոր եւ կամիցի, նոյնպէս եւ ոչ վիշապին :

Նա եւ ոչ նշանք ինչ անձնաւոր գոյ. բայց եթէ, դեւ ի տեղիս բնակեալ իցէ, եւ մերթ կերպարանիցի, եւ մերթ միւս դարձիցէ :

Եւ ոչ վիշապք զառհմակաւս ապրեմոց կլեն, եւ ոչ վրաստ գոյ նոցա եթէ, զարգիւս ի կայրց ալրեք կլիցեն, եւ ի զաւր է, կայ կայն ասել ամեք ի կայր՝ եւ ոչ ման ման : Զի վիշապն որ ինքն վրաստ է՝ զայլ վրաստ փարիցէ. զի վիշապի այլ ազգ ինչ բնութիւն չէ՝ եթէ ոչ օձի, այն յայտ իսկ է : Եւ զօձ յաղթանդամ, կամ զզազան ինչ ծովածին կոչեն գիրք վիշապ. որպէս զմարդ յաղթանդամ հսկայ անուանեն, նոյնպէս եւ զօձ ցամաքային անծանօթ, եւ զզազանն ծովական լեռնաձեւ, զկիտացն ասեմ եւ զդել-փինաց, վիշապս անուանեն. ըստ այնմ թէ, Դու ջախջախեցեր զգլուխ վիշապացն ի վերայ ջուրց, եւ ետուր կերակուր Եթովպացւոց :

Տեսանես, զի ձկունս մեծամեծս ծովածինս՝ վիշապս կոչեն գիրք. եւ յայտ առնէ է, թէ, զձկանց ասէ, այնու եթէ, ետուր կերակուր ազգաց Եթովպացւոց. թէպէտ եւ ասա այլք ի առասպելաց առակեցին զվիշապն, որպէս եւ զայն զոր Յոբն գրեալ է : Եւ այլ ինչ ոչ են վիշապք, բայց կամ օձք մեծամեծք ցամաքայինք կամ ձկունք անարիք ծովականք, զորոց ասեն թէ, լեռնաբերձք եւ մեծամեծք են. եւ որս եւ կերակուր նոցա մանր ձկունք են, որպէս եւ օձից մեծամեծաց մանր մանր ինչ ճճիք կամ անասունք :

Եւ ոչ որս կերակուրք՝ որպէս մարդկան՝ արարեալ են վիշապաց կամ առնիցեն. եւ ոչ ապարանք իբրեւ մարդկան են նոցա ի բնակութիւն. եւ ոչ զոք ի թագաւորազանց եւ ի դիւցազանց ունին կապեալ առ իւրեանս կենդանի. զի կենդանիք ի մարմնաւորաց երկու եւեթ կան, Ենովք եւ Եղիա.

Այլ որպէս զԱղեքսանդրի, խարէին զեւ՝ թէ, կենդանի կայցէ, որոց ըստ եգիպտական հնարագիտութեանն կարկեալ արկեալ կախարդանօք զգետ ի չէր, կարծեցուցանէին թէ, Աղեքսանդրոս կենդանի իցէ եւ մահ խնդրիցէ. եւ զարուան Քրիստոսի խոյստասակեաց զյարութիւնն եւ եդ ի մէջս զգայթակղութիւնն :

Նոյնպէս եւ մոլորութիւնն դիւաց խաբեաց զդիւցազանցն Հայոց եթէ, զմին Արտաւազդ անուն արգելեալ իցէ, դիւաց, որ այժմ կենդանի կայ, եւ նա ելանելոց է, եւ ունելոց զաշխարհս, եւ ի սնոտի յոյս կապեալ կան եթէ՝ Դաւիթ գալոց է, շինել զԵրուսաղէմ եւ ժողովել զՀրէայս եւ անդ թագաւորել նոցա :

Եւ այնպէս ջանայ սատանայ, զի զամենայն որ ի բարւոք անխտրութենէ վրիպեցուսցէ եւ ի մտաւոր յորս կալցէ :

Մեծացուցանէ յաչս մարդկան զկշռոյս, զի յորժամ աչալինք երեւեսցին ոմանց, առնուցուն զնոսա ի պաշտօն :

Կարծեցուցանէ թէ եւ նշանք ինչ լինին զնոսա, եւ շաղապատանք վայրաց. եւ յետ կարծեցուցանելոյ՝ ինքն կերպարանի կամ ի վիշապի կերպարանս կամ ի նշանի ինն եւ ի շաղապատի. զի այնու զմարդն յիմարէ արարչէն թիւրեսցէ : Զի եթէ էր ինչ նշանիցն անձնաւոր, ոչ երբեմն ի կնոջ կերպարանս երեւէր եւ երբեմն փոք լինէր եւ լուսաւորաց ընդ սոսս անկեալ՝ հեղձուցանէր. այլ կամ կինն կին կայր, կամ փոքն փոք :

Նոյնպէս եւ զոր շաղապատ վայրաց կոչեն, ոչ մերթ մարդ երեւէր եւ մերթ օձ, որով եւ զօձապաշտութիւնն հնարեցաւ յաշխարհ մուծանել : Նոյնպէս եւ վիշապն ոչ մի անգամ օձաձեւ երեւէր, եւ միւս անգամ մարդակերպ, որպէս յառաջագոյնն խոկ ասացաւ թէ որ մարմնաւոր ինչ է, յայլ կերպարանս չկարէ փոխել :

Այլ թէ ի կորս ջարդք եւ ուղտք երեւեցին՝ դիւաց կերպարանք են այն եւ ոչ վիշապաց : Եւ եթէ ի զաշտս երապաղանք ձգեցին. եւ հեծեալք երբեւ զմարդիկ զհետ երէայ արշաւեցեն, կեղծիք դիւաց են եւ ոչ ճշմարտութիւն ինչ իրաց. եւ եթէ ի գետս ի կանայս ինչ ի կերպարանս երեւեցին, սատանայի կերպարանք են :

Քանզի նշանք ինչ անձնաւոր չիք, եւ ոչ ի մարդ երբեւ զգեւ մտանէ վիշապ, որպէս ոմանք ի շշկոյ դիւահարին կարծեցին. քանզի մարմնաւոր ի մարմնաւոր չէ հնար մտանել :

Եւս եթէ բառնայցի ի վեր այնպիսի վիշապն ոչ եթէ եղամբք ինչ անուանելովք, այլ ծածուկ զօրութեամբ իւիք յԱստուծոյ հրամանէ, զի մի զգլին մարդոյ կամ անասնոյ մեղանչիցէ, որպէս որ բասիլիսկան կոչի ազգ ինչ օձից՝ հայելով միայն սպանանէ զմարդ կամ զանասուն. ուստի յորժամ ի ջրհորս զանիցի՝ ծրագ առեալ իջանեն ի ներքս ըմբռնել, զի հայեցեալ ընդ ծրագն ոչ մեղանչիցէ մարդոյն անձն :

TRADUCTION

DEUX CANONS DE SAINT GRÉGOIRE LE PARTHE

SES QUESTIONS ET RÉPONSES.

I. — Des prêtres et laïcs.
II. — De la jalousie.
III. — Des péchés.
IV. — De la vie.
V. — De l'enfer.
VI. — Des magiciens.
VII. — Des homicides.
VIII. — Des magiciens.
IX. — Des démoniaques.
X. — De la procréation des démons.
XI. — Des Génies (Khadjs).

Le manuscrit A porte : « table des canons de l'Illuminateur » avec les mêmes onze chapitres sans le mot *վասն*.

Selon BC : « Deuxième canon du bienheureux saint Grégoire le Parthe, l'Illuminateur de l'Arménie : questions avec belles réponses sur les choses obscures. Il contient onze chapitres ».

D porte : « Canon de saint Grégoire le Parthe : ses questions et réponses ». Il contient 16 chapitres comme suit :

I. — Du prêtre.
II. — Des laïcs.
III. — De la jalousie.
IV. — De l'avarice.
V. — De la vie éternelle.
VI. — De l'enfer.
VII. — Des magiciens.
VIII. — De ce que (les magiciens) transforment les hommes en animaux.
IX. — Des magiciens que Moïse a, etc.
X. — De Caïn qui tua sans (la permission de) Dieu.
XI. — De la procréation des femmes stériles.
XII. — De l'orgueil.
XIII. — De ceux qui sont tourmentés à cause des péchés.
XIV. — De la procréation des démons.
XV. — Les Khadjs sont-ils des créatures ?
XVI. — Des dragons et des Khadjs.

Ces chapitres se trouvent également dans le texte et nous les avons conservés.

CANON DE SAINT GRÉGOIRE LE PARTHE AINSI QUE SES QUESTIONS ET RÉPONSES.

a. A Le prêtre marié, qui a couché avec sa femme, n'osera pas, le lendemain, offrir le saint sacrifice.

b. De même, le laïc, qui a couché avec sa femme, ne communiera pas, le lendemain, aux saintes espèces.

c. B *Question :* Qui est le père de la mort?

Réponse : La jalousie.

Question : Comment le sait-on?

Réponse : De cela : Par la jalousie du tentateur la mort est entrée dans le monde (1).

d. C *Question :* Qui est la mère des péchés?

Réponse : L'avarice, ainsi qu'il est dit : La racine de tous les maux c'est l'amour de l'argent (2).

e. D *Question :* Qui est-ce qui conduit à la vie éternelle?

Réponse : La mansuétude, au sujet de laquelle le Saint-Esprit dit : En qui habiterai-je, sinon dans les doux et les humbles et qui tremblent à mes paroles (3)?

f. E *Question :* Qui est-ce qui conduit à l'Enfer?

Réponse : L'effronterie, au sujet de laquelle (l'Écriture) dit : Il n'a jamais autant haï l'impie que l'effronté.

g. F *Question :* Si les magiciens peuvent changer la nature des créatures?

Réponse : S'ils pouvaient la créer, ils pourraient aussi la changer.

h. *Question :* Nous avons bien des fois entendu qu'ils changent les hommes en des apparences d'animaux.

Réponse : Tout ce qui apparait aux yeux n'est point toujours la vérité, ainsi que l'ombre de l'homme n'est point l'homme.

(Les magiciens) peuvent faire apparaître des ressemblances et des formes, mais ils ne peuvent le faire véritablement et ne peuvent changer les créatures du créateur, car, seul, Celui qui les a créées peut les changer.

i. *Question :* Toutefois les Écritures démontrent que les magiciens firent ce que Moïse avait fait.

Réponse : Considères-tu les sons des mots ou bien la réalité des faits? Si vraiment ils ont fait ce qu'en toute vérité Moïse avait fait, ils auraient dû ne point faire ce que Moïse avait fait. Et voici que la vérité démontre la non-vérité, car un serpent (de Moïse) se dressant engloutit de nombreux serpents (des magiciens), sans laisser subsister ni ombre, ni ressemblance, ni endroit.

Et lorsque les fléaux s'abattirent en tumeurs et en pustules sur les

(1) Sagesse, II, 24. — (2) I Tim., VI, 10. — (3) Cf. Judith, IX, 16.

magiciens, leur mensonge fut découvert et ils furent obligés d'avouer : C'est la main de Dieu. S'ils en avaient été capables ils auraient retourné les fléaux sur Moïse et Aaron.

Question : Ils ne pouvaient rien faire contre Moïse, car Dieu était avec lui, mais ils peuvent faire du mal ou du bien aux pécheurs.

Réponse : Les magiciens ne sont non seulement pas capables de faire du bien et du mal aux pécheurs, mais même aux animaux privés de raison, sinon à ceux que Dieu leur livre; sans Dieu ils ne peuvent pas tuer, car la porte de la mort est au Seigneur (1). Le pécheur guette le juste, mais le Seigneur s'en moque et ne le livre point entre ses mains; un passereau même ne tombe pas dans le piège sans la permission de votre Père qui est aux cieux, car tout a été créé par Lui et tout se passe par Lui.

j. G *Question :* Caïn a tué Abel sans (la permission de) Dieu, et celui qui tua Caïn l'a tué sans la permission de Dieu, comme Hérode (a tué) Jean; tous les justes ont été mis à mort par les impies sans la permission de Dieu.

Réponse : Si quelqu'un est fait sans Dieu, il meurt aussi sans Dieu. L'enfant de la prostituée ne se fait pas avec la permission de Dieu comme non plus le pécheur ne tue le juste avec la permission de Dieu, mais la cause des maux c'est le démon.

Dieu est insondable aux anges et est incompréhensible à tous; celui qui scrute la mer, meurt. Dieu est la cause de l'existence, car il bénit au commencement le juste pour croître et multiplier; et lorsque le mâle s'approche de la femelle, c'est l'ordre de Dieu qui s'accomplit et la croissance se fait selon l'ordre précédemment établi par Dieu. C'est Dieu qui est la cause de l'existence et non pas le démon, ainsi qu'il est dit : Sans Dieu rien n'a été fait (2). Le démon est la cause de la tentation. Même l'ordre de la mort provient de Dieu : Le jour où tu en mangeras, tu mourras (3). Il en mangea et mourut.

Le Christ est venu, il a tué la mort et a vivifié les hommes.

Le Christ, lui-même, de sa propre volonté, est mort par le fait des impies. Il a permis aux justes de mourir des mains des impies pour qu'ils se réjouissent au paradis, ainsi qu'il est écrit : Ils meurent avec le Christ, ils règneront aussi avec Lui (4).

Or, ceux qui attribuent au démon la gloire de Dieu et l'honneur de la création, leur héritage sera les flammes de l'enfer.

k. H *Question :* Les magiciens peuvent-ils donner des enfants aux femmes stériles et faire du bien aux femmes qui n'ont pas de lait?

Réponse : La stérilité a de nombreuses raisons. Celle que Dieu a rendue stérile, il n'y a personne qui puisse lui venir en aide, ni magicien, ni médecin. Mais s'il y a quelque chose qui cause la stérilité, les médecins peuvent la corriger avec l'aide de Dieu et avec le moyen de médicaments.

(1) Ps. LXVII, 21. — (2) Jean, I, 3. — (3) Genèse, I, 17. — (4) II Tim., II, 11.

Mais sans la permission de Dieu, même si tous les médecins et les magiciens s'étaient réunis, ils n'auraient pu donner un enfant à Sara. Ce que la main du Très-Haut a fermé, personne ne peut l'ouvrir.

l. *Question :* Quelle est la cause de la possession diabolique des hommes?

Réponse : Cela arrive par l'orgueil des hommes; le fils qui est intelligent et sage ne reçoit pas de coups, mais celui qui est sot, reçoit journellement des coups.

m. *Question :* Les pécheurs souffrent à cause de leurs péchés, mais pourquoi le péché atteint-il les enfants innocents?

Réponse : Dieu appelle tout homme à être son enfant adoptif, ainsi qu'Il l'a fait pour Israël : C'est lui qui est mon fils aîné Israël (1), et encore : J'ai mis au monde des enfants et je les ai élevés (2). Or, si ceux qui étaient soumis aux lois sont appelés fils, combien plus nous le serons, nous qui avons été affranchis et pour lesquels il est dit : Il leur a donné le pouvoir de devenir enfants de Dieu (3).

Et comme Dieu s'est approché de nous comme de ses fils, pour nous corriger quelquefois il frappe nos animaux, tantôt nos champs, tantôt nos vignes pour qu'en le voyant nous soyons portés à rentrer sous le joug de la crainte et à servir le Seigneur. Et si par là nous ne nous corrigeons pas, alors Il nous envoie des souffrances sous forme de diverses douleurs et infirmités. Il livre nos enfants aux démons pour que nous retenions que : Si le juste fait à peine son salut, l'impie comment se sauvera-t-il (4)?

Et cela arrive aux enfants pour que le juste ne cesse de faire le bien et pour que le pécheur ne puisse s'attarder dans le péché. De cela Dieu n'est point responsable, car ce sont les mauvaises actions des hommes qui irritent Dieu, qui dans la colère livre nos enfants aux démons.

Et comme par la foi des autres Il a guéri le paralytique et lui a accordé la rémission de ses péchés, de même par les souffrances des autres Il ramène à la crainte nombre de gens, tantôt par celles des enfants innocents, tantôt par celles des gens qui ont commis des péchés, comme Lui seul, le bienfaiteur, est à même de savoir.

Ce n'est point pour la condamnation de l'âme de l'homme qu'ont lieu les tribulations des démons, mais plutôt par compassion, surtout s'il est question d'un innocent, lequel est livré à de tels tourments pour inspirer la crainte aux autres; c'est comme le fouet suspendu dans la maison du maître pour inspirer la crainte à ceux qui le voient; de même les tribulations des enfants provoquent les pécheurs à la contrition.

<*Question*> : Pourtant on dit que les magiciens envoient des démons (dans le corps de l'homme) et les en chassent.

(1) Ex., iv, 22. — (2) Isaïe, i, 2. — (3) Jean, i, 12. — (4) Pierre, iv, 18.

— *Réponse* 8 : Les magiciens ne peuvent point chasser les démons. Le Seigneur a dit : Satan ne chasse point Satan (1).

L'homme qui a abandonné Dieu, la sainteté, les jeûnes, les prières, et qui ayant recours aux devins et aux magiciens a rompu avec l'espérance de Dieu, le Christ permet aux démons d'habiter dans cet homme-là, de le tourmenter, d'exiger son âme et de la conduire à l'enfer comme les âmes des impies.

Les magiciens sont les autels des démons et ne comptent point parmi les chrétiens.

Tu ne peux pas voir un magicien quelconque qui soit exempt de maux et de démons. Nous voyons toujours les magiciens accablés par les démons, surtout les furieux, car ils commencent par devenir furieux et deviennent des démoniaques par la fureur des démons, ils promettent la guérison à ceux qui mettent leur espoir en eux, mais ils n'en sont point capables, car tout est entre les mains de Dieu comme l'a dit le prophète : C'est moi qui tue et qui fais vivre (2).

Satan n'ose point entrer dans l'homme si ce n'est que par la permission de Dieu, et non seulement dans l'homme, même pas dans les reptiles. Dieu donne un tentateur et Il nous éprouve par lui, ainsi qu'Il le dit par le prophète : Jette l'argent dans le creuset pour voir s'il est pur (3).

Comme le Christ a été éprouvé par Satan à cause d'eux, le même Christ vous a ordonné de prier pour ne pas être sujet à la tentation, et ceux qui persévèrent dans le péché — comme le méchant est batailleur et qu'il cherche à perdre tout le monde, le Christ ayant dit : Satan a cherché à vous cribler (4) — sur la demande du démon Il les a livrés à la tentation. Par l'autorité qu'ils avaient reçue du Christ les apôtres marchèrent sur les serpents et les vipères, les écrasèrent et les jetèrent à terre.

Contre Job, le démon a été autorisé par Dieu, lorsqu'Il lui dit : As-tu remarqué Job (5) ? Il le lui livra avec ses enfants et ses biens. Et il donna la victoire à Job à cause de sa justice, et celui-ci a battu le méchant, l'a vaincu et il devint célèbre.

Mais Dieu livre tout le monde à la tentation, ainsi qu'en témoigne le Baptiste en disant : Un autre doit venir après moi, sa main tient le van, il nettoiera son aire, il amassera son froment dans le grenier, et il brûlera la paille dans un feu qui ne s'éteint point (6). Il a affirmé par là, brièvement, que comme ce qui est entassé dans l'aire ne se nettoie pas sans l'air renouvelé par le vent, de même l'homme sans avoir vaincu le démon ne peut entrer dans le royaume des cieux.

Les armes du démon pour lutter sont : la magie, la sorcellerie, l'envoûtement, l'astrologie et tout ce qui leur ressemble. Ce qui est appelé le péché mortel, c'est le blasphème. Il y a rémission pour tout

(1) Matth., xii, 26. — (2) Deut., xxxii, 39. — (3) Zach., xi, 13. — (4) Luc. xxii, 31. — (5) Job, i, 8. — (6) Matth., iii, 11-12.

péché par la pénitence, mais pour celui-là Notre-Seigneur le Christ a brièvement donné la sentence : A celui qui aura blasphémé l'Esprit-Saint on ne le lui remettra pas (1). Voici pourquoi Il dit : On ne le lui remettra pas, parce qu'il n'est point digne de pénitence; comme le berger qui délivre le mouton de la bête sauvage et apercevant que le ventre est ouvert il abandonne le cadavre au fauve et s'éloigne, de même le pasteur Christ abandonne et néglige le blasphémateur de l'Esprit-Saint.

C'est pourquoi l'apôtre dit : Si nous péchons de notre propre volonté après en avoir reçu la connaissance, le sacrifice pour le péché devient inutile (2).

Tout homme qui est chrétien et qui est éclairé dans les fonts baptismaux par l'Esprit-Saint et qui se révolte contre Dieu est entre les mains du démon, il chasse l'Esprit-Saint de sa personne, il est mené par les démons, par toutes sortes de magies et sorcelleries et un tel ne devient plus digne de pénitence, car le démon ne lui laisse point faire pénitence, c'est pourquoi il est écrit : Il y a des péchés qui sont péchés, il y en a qui sont mortels (3).

C'est ainsi que le Christ a dit pour Judas : Un de vous est le démon; et bien que Satan eût essayé d'en faire son autel furtivement, il ne put entrer en lui sans (la permission du) Christ, et lorsqu'Il lui donna le morceau trempé, Il dit à Satan : Fais ce que tu dois faire. Ce n'est qu'après lui avoir donné le morceau que le démon entra en lui.

Les démoniaques même, qui étaient torturés par les démons, s'ils n'avaient été préservés par le gardien tout-puissant, ils auraient été étranglés par eux par des maladies cruelles.

Non seulement les démoniaques mais leurs ministres même, s'ils n'étaient préservés par la crainte de Dieu, auraient été étranglés par diverses strangulations (des démons); mais ils n'en ont pas le pouvoir et n'osent y songer.

n. J *Question :* Il y a procréation et mort pour les démons, ils croissent et diminuent.

Réponse : Voyons d'abord s'il y a d'autres créatures raisonnables en dehors des anges, des hommes et des démons, et nous reviendrons ensuite à considérer si la moitié des démons sont corporels et la moitié incorporels.

Il est évident, par les Écritures divines et par la nature des créatures, qu'il n'y a point de créatures raisonnables en dehors de ces trois groupes. Bien qu'on nomme des houshkapariks, des hambarouks, des pariks et des païs, ceux-là sont nommés d'après les suppositions des hommes et non point d'après la nature; car il appartient aux démons de faire apparaître des illusions et aux hommes de donner des noms à ces illusions. C'est ainsi que lorsque des villes et des villages viennent à être ruinés et que des démons y établissent leur habitation, ces derniers se présentent

(1) Matth., xii, 32. — (2) Hébr., x, 26. — (3) I Jean, v, 16-17.

sous diverses formes et les hommes, d'après la forme sous laquelle ils se révèlent, les appellent l'un houshkaparik, l'autre hambarouk. Les Écritures même emploient leurs noms pour désigner la grandeur des ruines d'un pays et disent que ces ruines sont habitées par des houshkapariks, que la langue grecque désigne sous le nom de onotaures.

Que l'on indique s'il se trouve à Babylone des onotaures ; évidemment ce ne sont que des noms et non pas des espèces, et les Écritures, d'après l'usage de la langue populaire, appellent ainsi les démons qui habitent les ruines de Babylone.

C'est par la même influence des démons que les hommes disent des insanités : que le taureau de mer provient d'une fille, le paï du fleuve, l'aralèze d'un chien, le khantir d'un âne et le nahang d'un cheval. Ceux là ne forment point une espèce, ce ne sont que des appellations de païens idolâtres. Car ceux qui adoraient les démons aboyaient, poussés par les démons, comme des chiens, et cet usage erroné se répandit sur la terre. Des chrétiens même n'évitèrent point cette fureur de l'adoration des démons, et il n'y eut aucun de leurs chefs qui conservât la prédication de l'évangile.

Comment ne comprend-on point que d'un corporel il ne se produit rien d'invisible, et d'un invisible rien de corporel ? Jamais le paï n'est sorti de l'homme, lui qui, dit-on, chasse le gibier, pas plus que le taureau de mer n'est sorti des vaches et il n'habite pas dans le lac, car il est impossible à un être corporel terrestre d'habiter les eaux, comme à un être aquatique d'habiter la terre. D'un *chien* rien ne s'est produit encore qui puisse être à l'égal d'une puissance invisible et ce qu'on appelle l'arlèze, qui lèche les blessés de la guerre et qui les guérit, tout cela ne sont que des idioties des païens et des ragots de vieilles femmes, et surtout une erreur provoquée par des démons.

Il y a des gens qui insistent à dire : Chez nous nous entendons quotidiennement les cris du taureau de mer, un autre qui dit : J'ai vu le paï moi-même de mes propres yeux, un autre : J'ai vu moi-même l'aralèze en train de lécher.

Ils s'obstinent à parler de la sorte comme des païens et ne comprennent point que les démons se revêtent parfois de formes illusoires et poussent des cris terribles. L'apôtre dit : Le démon se déguise en l'ange de lumière (1), plus souvent encore il se déguise en animaux pour effrayer les hommes.

Ce n'est pas ainsi, répliquent-ils ; c'était dans les anciens temps que les arlèzes guérissaient les blessures de guerre en les léchant. Sont-ils sots ! Pourquoi ne les guérissent-ils pas maintenant, les mêmes guerres n'ont-elles pas lieu actuellement ? Ils répondent à cela : C'est qu'alors il y avait des géants.

Est-ce que les chrétiens devraient parler ainsi ? Que sont les géants ?

(1) II Cor., XI, 14.

Sont-ils incorporels ou sont-ils corporels? Il est évident que corporels; les hommes corporels ont adoré les mânes des morts qu'ils ont appelés dieux. Or, s'ils étaient incorporels, il est de toute évidence qu'un incorporel ne peut pas se marier avec des femmes comme s'il était possible de procréer. Mais ceci est impossible, car celui qui est incorporel est par cela même sans semence, la semence est aux corporels et non point aux incorporels. Et comme il n'y a pas de naissance pour les démons, de même il n'y a point de mort pour eux. Bien qu'il n'y ait d'immortalité que pour la divinité, elle a pourtant accordé l'immortalité aux anges et aux âmes des hommes.

Les démons n'ont point de croissance ni de mort: seuls les hommes ont la croissance par le mariage et la mort, pour avoir transgressé l'ordre (de Dieu), par le corps mais non par l'âme.

Il n'y a point d'animaux qui puissent se déguiser, ni les vichaps et ni les autres, il n'y a que les anges et les démons.

o. K *Question :* Les Khadjs sont des créatures invisibles de Dieu, ce sont eux qui font les guerres, ce sont eux qui chassent les gibiers, ce sont eux qui emportent les denrées des aires et le vin des cuves, comme les vichaps tètent le bétail de race du troupeau.

Réponse : La terre est remplie de telles sottises. Peut-on appeler chrétiens de tels gens? Il n'y a jamais eu de Khadj ni de vichap. Dragon est un mot; tout ce qui est grand sur la terre est appelé dragon selon les Écritures : Tu as brisé la tête du dragon sur les eaux (1). Ainsi un homme de haute stature et de forte corpulence est appelé géant.

p. *Question :* Ils disent : Les Khadjs et les vichaps ont leurs maîtres et habitations dans les hautes montagnes; ils tiennent enchaîné Alexandre à Rome, Artavazd sur le Massis et Aronand dans les cours d'eau et les caves.

Réponse : Des fils des hommes il n'y a de vivant qu'Énoch et Élie, tous les autres ont goûté la mort.

Cependant l'erreur des démons a trompé les idolâtres arméniens, comme s'il y avait un certain Artavazd enchaîné par les vichaps sur le Massis, qu'il y était encore vivant et qu'il devait en sortir pour occuper le pays. Quelqu'un parmi les princes arméniens déraisonnables, ayant consulté des devins au sujet de l'époque à laquelle Artavazd devait être délivré des chaînes, ces derniers lui répondirent : Si tu ne veux pas qu'il en soit délivré, donne des ordres aux forgerons dans tout le pays d'Arménie pour qu'au jour de Navasard (2) tout forgeron eût à frapper de son marteau sur son enclume et les fers d'Artavazd se consolideront à nouveau. Cet ordre est exécuté jusqu'aujourd'hui. Tout forgeron frappe de son marteau sur l'enclume.

C'est ainsi que le démon amplifie, en fantôme, le dragon, pour que, paraissant terrible, il devienne le sujet d'un culte, soit sous la forme

(1) Ps. LXXIII, 14.
(2) Le premier jour de l'année arménienne.

d'un nahang (génie des cours d'eau) ou d'un shahapet (génie des plaines). Après l'avoir fait croire ainsi, lui (le démon) en prend la ressemblance sous la forme d'une ombre, en une vision terrible, et pour faire peur il se déguise ou en vichap ou en shahapet pour inciter les hommes à se révolter contre le créateur.

Car s'il existait un nahang corporel, il ne prendrait point, en tant que femme, le nom de taureau, il ne paraîtrait point tantôt homme, tantôt serpent par lequel (le démon) a réussi à introduire sur la terre le culte des serpents. De même le vichap ne paraîtrait point tantôt dragon, tantôt serpent et tantôt homme, comme nous l'avons prouvé.

Mais s'il est quelque chose de corporel, alors il ne change plus. Et s'il semble apparaître dans les aires des visions de mulet et en disparaître, et si des pièges sont dressés dans les champs et le gibier poursuivi, ce sont les démons qui prennent de telles apparences pour égarer les hommes.

RAPPORTS DU QUESTIONNAIRE AVEC EZNIK

Ce document nous est parvenu dans des livres de canons. Un des copistes même nous atteste l'en avoir tiré. Ce fait est confirmé également par la présence des deux canons qui se trouvent au commencement : ils n'ont aucun rapport avec les Questions, et s'ils y ont été rattachés, c'est grâce au nom de Grégoire.

Ces canons sont attribués au concile de Nicée, auquel avait pris part Aristakès selon la tradition nationale. Saint Grégoire l'Illuminateur ayant accepté les décisions du premier concile œcuménique, apportées par son fils, les avait confirmées et mises en usage dans l'église arménienne. C'est dans ce sens que les canons du concile de Nicée pouvaient être attribués à Grégoire l'Illuminateur.

Le document a deux titres : l'un *Canon de saint Grégoire* vise les deux canons seulement ; l'autre *Questions et Réponses* est son vrai titre.

Le manuscrit porte : deuxième canon du bienheureux Grégoire, ce qui résulte d'une leçon erronée. Dans la copie, paraît-il, il était écrit (կանոն բ̅) canons II, c'est-à-dire deux, et non point երկրորդ, deuxième, comme le copiste avait cru lire.

L'adjonction de ces canons aux *Questions* a cette signification que, par leur origine nicéenne, réelle ou supposée, ils projettent sur elles aussi une certaine lumière d'antiquité.

Notre document avait eu auparavant une existence propre à lui, indépendante des Livres des canons. Dans la suite il a été inséré dans le livre des canons et en s'en séparant il a emporté avec lui les deux canons qui l'avaient précédé.

En tant qu'œuvre séparée et distincte ce document mérite une attention particulière.

La ressemblance des Questions avec Eznik est évidente. C'est ici que se concentre sa signification et tout son intérêt. La valeur littéraire et historique de ce fragment, nouvellement retrouvé, dépend de cette question particulière : quelle relation peut-elle avoir avec Eznik?

Pour faciliter la comparaison nous avons reproduit plus haut le texte correspondant d'Eznik (voir *supra* p. 322).

Les deux textes ne se recouvrent point complètement, il existe des passages qui dans certains cas sont plus développés, dans d'autres sont plus courts ou même font défaut. Quelle que soit la différence de ces textes, il existe une ressemblance frappante et parfois l'identification complète, ce qui démontre que tous les deux proviennent de la même source. Mais qui donc en est l'emprunteur? A qui en faut-il attribuer la priorité? Voilà le problème à résoudre.

Il serait tout naturel de croire, surtout en se basant sur la renommée d'Eznik, que ce document ait été tiré d'Eznik. Quant aux articles qui manquent chez Eznik, tels que certaines parties des VIe et VIIIe questions, ils doivent être considérés comme des adjonctions personnelles de la part de l'emprunteur.

Ici s'impose une question justifiée. Quelle nécessité pouvait-il y avoir de faire des recueils de l'ouvrage universellement connu d'un auteur si renommé et de les attribuer à Grégoire l'Illuminateur? Dans des questions d'un grand intérêt, on peut admettre, peut-être, la substitution des noms. Si le sujet avait eu un caractère confessionnel, l'appel au fondateur de l'église arménienne aurait eu une signification intentionnelle. Mais pour infliger un blâme à telle ou telle croyance erronée populaire le nom d'Eznik était déjà

une autorité suffisante qui n'avait point besoin d'un appui.

Une autre supposition semble plutôt probable. Les Questions de Grégoire sont un rare fragment de l'antiquité, qui s'est trouvé incorporé, en son temps, et absorbé entièrement dans l'ouvrage d'Eznik, mais qui, par hasard, avait cependant gardé son existence individuelle dans les pages des livres des canons.

Quelques observations, fondées surtout sur la comparaison des textes, viennent renforcer cette opinion. Il faut avoir devant les yeux la manière dont a été formé l'ouvrage d'Eznik pour pouvoir bien comprendre l'insertion de notre document dans la composition générale de cet ouvrage et la place qu'il y tient. Comme nous avons déjà eu l'occasion d'examiner la composition du « Contre les sectes » (1), nous nous contentons de répéter ici les quelques points de notre analyse autant qu'il est nécessaire pour la question posée.

L'œuvre d'Eznik se compose de deux sortes de matériaux : les uns fondamentaux, les autres accessoires. Nous appelons fondamentales les parties qui forment les pierres réelles de l'édifice et qui ont été traduites probablement du grec. Les chapitres I-XIV du premier livre sont une adaptation à l'arménien du traité du S. Méthodius de Patare (ou d'Olympe) sur l'*autexousia*, le libre arbitre; le quatrième livre dédié à la doctrine de Marcion, ainsi que les chapitres I-XII du deuxième livre, et les chapitres I-XVI du troisième livre qui traitent du Zérouanisme et de la philosophie païenne sont les sections fondamentales. Les autres parties sont accessoires.

La partie essentielle du premier livre, c'est-à-dire l'œuvre de Méthodius, au point de vue génétique des matières de l'œuvre, paraît avoir été auparavant jointe immédiatement au quatrième livre. La partie finale de Methodius, qui se trouve reléguée à la fin du troisième livre dans Eznik et avant la préface du quatrième livre (laquelle dans l'édition est reportée au troisième livre), n'est pas autre chose qu'un anneau de la vieille chaîne brisée. L'origine de cette cassure est l'intrusion de nouveaux matériaux, tels que ceux qui se trouvent à partir du quinzième chapitre du premier livre jusqu'au dernier cha-

(1) Basmavep 1925, *Notes critiques sur E[illegible]*.

pitre du troisième livre. Au point de vue de l'architecture, ce sont des jointures interposées. La partie fondamentale est celle où on traite de la doctrine de Zérouan et de la philosophie grecque. Le reste n'est qu'accessoire complémentaire, qui, comme le mortier, cimente les pierres pour former l'édifice.

Les éléments accessoires se distinguent des éléments fondamentaux non seulement d'après leur caractère, mais aussi d'après leur origine littéraire. Il nous semble que la plupart des éléments accessoires ont été pris à des sources arméniennes. Comme nous l'avons déjà dit, nous estimons comme accessoire la deuxième partie du premier livre. Les premiers chapitres de ce livre, à savoir les chapitres XVI-XXIII, ont des traits communs,[1] en général, avec les ouvrages de Basile de Césarée ou de Tite de Bostra, et nous croyons probable qu'ils ont été influencés par leur traduction arménienne ou par des sources analogues. C'est ainsi qu'Hippolyte a été utilisé dans un fragment du XVIIIe chapitre.

Les chapitres XXIV-XXVI sont d'autres briques distinctes, rangées dans l'ensemble des murs et qui ont une couleur nationale. Et puisque ce sont ces chapitres qui sont semblables à notre document, elles peuvent être considérées comme un recueil de ce dernier. La construction générale de l'ouvrage d'Eznik, par conséquent, n'est pas seulement un obstacle, mais présente même des conditions favorables à cette considération bien qu'encore théorique.

L'examen comparatif des deux textes produit un résultat plus positif encore.

Les « Questions et Réponses » attribuées à Grégoire sont un questionnaire ordinaire, une sorte de dialogue, dans lequel sous une forme abordable de demandes et réponses s'éclairent diverses questions, qui, dans la vie quotidienne, provoquent l'intérêt général. Elle est également admise dans d'autres littératures, comme par exemple, dans la littérature grecque : ἐρώτησις καὶ ἀπόκρισις. C'est un genre littéraire assez répandu.

Le questionnaire de Grégoire atteint une série de problèmes, élevés en même temps qu'essentiels, du monde des croyances populaires. La mort, le péché, le paradis, l'enfer, les sorciers, les démons et leur influence sur les hommes, ainsi que les

divers génies : le *hambarou*, le *houchkaparik*, le *kadj*, le *vichap* et d'autres êtres fabuleux comme le *tsoratzoul*, le *khandirn*, l'*aralèze*, le *nahang*, le *paï* et leur participation à la vie des hommes — voilà les questions angoissantes qui s'imposent et demandent une réponse, dès que paraissent dans l'individu les premières lueurs de la conscience et de la responsabilité morale.

La plupart de ces questions avaient des solutions arrêtées et positives, qui, bien que léguées par un passé païen, restaient encore dominantes et inébranlables dans le milieu chrétien. C'est pourquoi l'Église devait se sentir obligée d'en chasser les idées erronées et parfois délétères, d'en extraire celles qui sont utiles et en général de reviser la façon de voir populaire à l'aide d'une lumière nouvelle.

Les réponses du questionnaire sont simples, dénuées de tout artifice scolaire. La seule autorité à laquelle on a recours, c'est l'Écriture sainte. Ainsi, à la question : Qui est le père de la mort, c'est-à-dire, d'où provient la mort?

La réponse dit : La jalousie.

— Pourquoi?

— Parce qu'il est dit : Par la jalousie du tentateur la mort est entrée dans le monde.

— Qui est la mère du péché?

— L'avarice. Parce qu'il est dit que toute la racine du mal c'est l'amour de l'argent.

De la même façon il est prouvé que la condition de la vie éternelle c'est la mansuétude; que la cause de l'enfer c'est l'effronterie. C'est toujours avec le témoignage de la sainte Écriture que sont résolues les questions similaires et d'autres plus compliquées.

Or, Eznik, de quelle façon traite-t-il ces mêmes questions? Nous avions droit d'espérer de sa part aussi un éclaircissement théorique.

L'ouvrage d'Eznik a d'abord un caractère philosophique, et il est dédié à la défense du principe *անձնիշխանութիւն* qui est la traduction du mot grec αὐτεξουσία, et signifie ce qui aujourd'hui est appelé le libre arbitre.

L'Église a dès le début adopté le principe du libre arbitre et

construit sur lui l'édifice de la morale chrétienne. L'Église était obligée d'élaborer, contre diverses doctrines païennes, son propre point de vue sur les questions au sujet desquelles non seulement l'Ancien Testament, mais l'évangile même et les épîtres des apôtres n'offraient que des réponses vagues. La théorie du libre arbitre c'était précisément ce flambeau à la lumière de laquelle il était possible de résoudre sans contradiction les problèmes épineux qui préoccupaient le public.

La traduction de l'ouvrage philosophique de l'évêque Méthodius avait déjà préparé le côté théorique de la question. Il ne restait plus que sa mise en exécution sur le terrain pratique, c'est-à-dire l'éclaircissement ou la discussion d'une série d'effets vitaux.

Avant d'aborder la question, Eznik revient encore une fois au problème du mal. Dieu n'a aucun rapport avec le mal, Il n'est que le créateur du bien. D'où proviennent donc les côtés défectueux de la vie : la maladie, les douleurs, la possession du démon, le péché et autres maux semblables?

C'est autour de ces questions que tournent les chapitres XVI-XXIII de la partie que j'ai nommée plus haut accessoire. L'auteur prouve que le mal est une conception relative et qu'il n'existe rien qui soit mal de par sa nature. Il s'arrête particulièrement sur la mort qui est le plus amer de tous les maux.

Au point de vue des autexousiastes, Dieu n'a pas créé la mort, et celle-ci est un effet du libre arbitre. Non seulement les anges mais les hommes même ont été créés de telle manière qu'ils pouvaient rester immortels. Dieu leur avait accordé une libre volonté et s'ils avaient observé le commandement de Dieu, ils seraient restés immortels. Mais ils ont préféré la transgression du commandement et à cause de cela ils ont hérité de la mort et de toutes sortes de maux.

A ceux qui seraient tentés d'admettre que l'homme dès le commencement a été créé mortel, Eznik apporte contre eux le raisonnement d'Hippolyte, sans en rappeler le nom.

Il nous semble que dans les chapitres cités plus haut Eznik dispose de deux sources : une homélie de Basile de Césarée et un autre écrit attribué à Jacques de Nisibe.

Nous avons en vue l'homélie de Basile *Quod Deus non est auctor malorum*, où la question est posée de cette façon : Πόθεν οὖν, φησίν, αἱ νόσοι; πόθεν αἱ τῶν θανάτων ἀωρίαι; πόθεν αἱ πανωλεθρίαι τῶν πόλεων; τὰ ναυαγία, οἱ πόλεμοι, οἱ λοιμοί; καὶ γὰρ κακά, φησί, ταῦτα καὶ πάντα Θεοῦ ποιήματα. Quelle est la cause, disent-ils, des maladies? Quelle est la cause des morts prématurées? Quelle est la cause des ruines des villes, des naufrages, des guerres, de la famine? Car, disent-ils : Tous sont des maux et l'œuvre de Dieu (*P. G.* XXXI, col. 332).

La réponse théorique est celle-ci : Ἀρχὴ γὰρ καὶ ῥίζα τῆς ἁμαρτίας τὸ ἐφ' ἡμῖν καὶ τὸ αὐτεξούσιον. Il émet aussi l'idée que le mal est parfois un bien pour nous : ὧν ἕκαστον ἡμῖν ὑπὸ τοῦ φρονίμου καὶ ἀγαθοῦ Δεσπότου πρὸς τὸ συμφέρον ἐπάγεται; « chacun des maux est un bien pour nous de la part du Seigneur sage et bon », dans le sens évidemment que c'est parfois pour prévenir un plus grand mal : τοῦ κακοῦ τὴν ἀμετρίαν κολάζουσα.

C'est précisément ce que dit Eznik dans le chapitre XX : « Il semble que souvent de plus grands maux ou de plus grandes peines peuvent s'offrir à l'homme, auxquels il ne pourrait résister », etc.

Nombre de pères de l'Église ont écrit sur ce sujet. Si nous indiquons ici Basile de Césarée, la raison en est qu'il est un des pères aimés de l'église arménienne, dont il se rapproche non seulement par l'affinité, mais peut-être aussi par le sang. Il se peut que cette homélie ait été traduite. Il n'est pas inutile de rappeler que, dans l'édition de Sébéos, Miherdatianz témoigne dans sa préface que dans son manuscrit il y avait également une homélie relative à la mort prématurée et qui portait le nom de Jacques l'évêque de Nisibe. Malheureusement nous n'avons pas actuellement le moyen de vérifier s'il a réussi à publier cette homélie comme il le promettait. Le nom d'évêque de Nisibe est une garantie qu'il s'agit d'un ouvrage ancien. Qu'il n'appartienne pas à cet évêque, c'est possible, mais a-t-il un rapport avec Basile, c'est ce qui est difficile de décider. Toutefois une chose est certaine, c'est que le fond des chapitres XX-XXIII est constitué par des matériaux de langue arménienne.

Après cela Eznik franchit les limites de notre questionnaire. Aux questions qui y sont exposées il répond tantôt en repro-

duisant fidèlement ce qui y est dit, tantôt en y faisant des adjonctions importantes.

Eznik ne se contente pas de dire que le père de la mort c'est la jalousie, mais il ressent le besoin d'y apporter aussi une base théorique, pour que soit expliqué d'où provient la jalousie du démon. La base en est toujours le principe du libre arbitre. Satan étant maître de sa libre volonté a choisi volontairement la jalousie, « car Dieu qui étant sans jalousie les avait créés avec le libre arbitre ne voulait pas qu'ils soient guidés par l'instinct comme les animaux; l'autexousia n'aurait pas été l'autexousia ».

De même parlant de ce que Satan n'ose point entrer dans l'homme sans la permission de Dieu, Eznik ajoute contrairement au questionnaire que « pour les blâmer Dieu retire le libre arbitre des deux selon la volonté des deux ». Donc, c'est de cette façon qu'il faut comprendre le commandement de Dieu, à savoir qu'il connaissait à l'avance que Satan et l'homme voulant renoncer volontairement à leur libre arbitre, Dieu l'avait permis.

Eznik renouvelle la même explication au sujet de la question captieuse, à savoir que Dieu connaissant à l'avance qu'un tel va devenir sorcier, tel autre idolâtre, pourquoi n'a-t-il pas mis un empêchement à leur existence? Pour cette raison « que sa bonté apparaisse et que ceux-là soient obligés (de se soumettre) chacun suivant son libre arbitre ».

Il est curieux que sur les autres points où Eznik est d'accord avec le questionnaire, il ne fait plus allusion au libre arbitre. Il paraît même que parfois en copiant les réponses du questionnaire qui ne s'écartent guère du principe de libre arbitre, il les passe sous silence, ou bien qu'il délaisse les questions qui ne peuvent être résolues que par la clef de ce principe. Ainsi Eznik néglige-t-il quelques points du questionnaire comme ceux-ci : Ce ne sont point les sorciers qui peuvent changer la nature des créatures, mais Dieu seul. Les sorciers sont impuissants à nuire aux pécheurs, sinon avec la permission de Dieu.

Au sujet du meurtre de Caïn il dit que l'ordre de la mort venait de Dieu.

Que Dieu est la cause de la stérilité des femmes.

Les articles concernant la possession du démon, les souffrances des innocents enfants et autres points se trouvent également dans Eznik, mais cependant sans aucune explication autexousiastique. La raison? Serait-ce que l'autexousia serait impuissante à satisfaire à ces questions? Ou bien que l'explication donnée plus haut pourrait être étendue à celle-ci? Pour concilier la prévoyance de Dieu et la liberté de l'homme — deux conceptions en apparence contradictoires —, la théologie scolastique a inventé la formule ante praevisa merita. Dans les trois cas susmentionnés, Eznik agit conformément à cette formule. Pourquoi alors ne se sert-il pas de la même clef pour les cas suivants?

On pourrait supposer que les cas mentionnés plus haut sont des questions de caractère général; la jalousie du tentateur, l'entrée du démon dans le corps de l'homme, la procréation des sorciers se trouvent souvent chez les commentateurs du livre de la Genèse et Eznik pouvait, en dehors du questionnaire, avoir eu d'autres sources auxiliaires et par leur intermédiaire se servir du principe de ante praevisa merita.

Mais là où il dépend du questionnaire, il reste fidèle à sa source sans avoir appliqué dans ce cas le criterium du libre arbitre. C'est ce qui rend probable notre supposition, que c'est Eznik qui fait des emprunts au questionnaire.

Il y a encore un troisième fait qui n'est pas en faveur d'Eznik non plus. Pour être délivré des péchés et des souffrances, que de fois notre savant auteur ne recommande-t-il pas « d'avoir recours aux reliques des saints martyrs » pour que « la puissance de Dieu qui est dans les saints » se manifeste et les sauve!

Il recommande une fois encore qu'au lieu de croire aux sorciers comme s'ils avaient la force de lier les diables et par eux d'étrangler les hommes, « il serait mieux de se faire connaître et de prier Dieu par l'intercession des saints pour trouver le moyen d'être guéri du mal ».

En rappelant que les sorciers ont cédé devant les miracles opérés par les apôtres, il assure une troisième fois que « les vestiges de leurs miracles apparaissent encore maintenant auprès des saints évêques et des vrais religieux des monastères, et que non seulement les chrétiens, mais les infidèles

même et les mages en ont éprouvé les effets et le reconnaissent ».

Ces conseils significatifs ne se trouvent point dans le questionnaire. A un endroit, seulement, il est dit que « l'homme qui abandonne Dieu, la *sainteté*, le jeûne, la prière, et a recours aux devins et aux sorciers » détruit l'espérance en Dieu. Cette considération du questionnaire est répétée dans Eznik mais corrigée d'une manière significative : « Celui-là donc abandonne Dieu, les *saints*, le jeûne, la prière, et recourt aux sorciers qui ne peuvent même venir en aide à eux-mêmes ». Le mot *sainteté* est changé en *saints*, par ce mot il faut comprendre les sanctuaires des saints, les couvents.

Il ne faudrait que rappeler l'importance qu'ont les lieux de pèlerinage dans la vie actuelle du peuple arménien, pour que le sens des conseils d'Eznik soit entièrement clair. Il est notoire que chaque village, chaque maison ainsi que les particuliers ont leurs saints préférés, et qu'ils estiment de leur devoir impérieux de se rendre en pèlerinage à ces saints une fois par an. Ce sont surtout les malades incurables, les infirmes, les épileptiques qui rêvent durant des années d'aller trouver leur guérison aux pieds de tels saints. Les femmes atteintes du haut mal offrent un triste spectacle. Au moment du saint sacrifice, après avoir immolé la victime, les jeunes épouses ou les jeunes filles, se suivant l'une après l'autre, tombent brusquement devant l'autel en défaillance et se mettent à halluciner; même les jeunes mariées, qui n'osent encore parler devant le monde, abandonnent dans cet état leur réserve pour donner libre cours à leur langue.

Elles assurent, après avoir repris les sens, que tel ou tel saint, bien souvent la sainte Vierge, leur est apparu en leur promettant la guérison si elles amènent une victime à immoler à un saint désigné.

Les conseils d'Eznik ne sont qu'une claire allusion à des mœurs semblables. Si nous admettions que le questionnaire a été tiré d'Eznik, l'omission de ces importants conseils resterait incompréhensible. Faire un tel emprunt au livre d'Eznik n'aurait point d'autre sens que de rendre plus accessibles au public certaines vues, et dans ce cas, il serait étrange que l'auteur

qui fait cet emprunt ait supprimé les conseils de s'adresser aux saints et d'implorer leur secours.

Cette éventualité est tellement grave qu'elle nous oblige d'admettre la dépendance d'Eznik du questionnaire, à moins que, ajouterons-nous, le passage en question ne soit interpolé plus tard dans le texte original d'Eznik.

Les mots « khandirn issu de l'âne et Arouand dans les rivières et les caves » qui se trouvent dans le questionnaire, n'existent point dans Eznik. Si ce n'est point une lacune du manuscrit, il faudrait admettre que c'est Eznik qui les a écartés. Le khandirn et Arouand sont de par leur nom et leur essence d'anciennes images et ne peuvent être admis comme ayant été introduits postérieurement. Sur ce point aussi le rapport du questionnaire et d'Eznik n'est point du tout en faveur d'Eznik.

La légende d'Artavazd a un supplément dans le questionnaire qui manque aussi chez Eznik. Croire que ce qu'on raconte des forgerons frappant sur leur enclume c'est un sujet de plus basse époque et pour cette raison resté inconnu à Eznik, n'est pas vraisemblable. C'est plutôt un cas du même ordre que celui de khandirn et d'Arouand.

D'un autre côté, Eznik compare Artavazd à David, en qui les Juifs avaient mis leur espoir qu'il viendrait et restituerait le royaume d'Israël. C'est une comparaison scolaire provenant de notre savant ecclésiastique et il est tout naturel qu'elle ne se trouvât point dans le questionnaire. Jusqu'à présent du moins dans certaines localités on croit, parmi le peuple, que le premier jour de navasard (le jour de l'an d'après le comput arménien) quand les forgerons frappent les coups traditionnels sur l'enclume, est consacré au prophète David. Il y a là sans doute l'influence de l'église. Dans l'intention d'extirper la coutume païenne l'église a préféré assombrir le souvenir d'Artavazd à l'avantage du roi David. De cette comparaison pourtant, il ne s'ensuit nullement qu'Artavazd se présente encore comme un esprit bon auprès d'Eznik et que c'est dans la suite qu'il est devenu mauvais. La juxtaposition avec David a la tendance de manifester et de souligner uniquement la vanité de l'espérance en lui. Assurément Artavazd avait eu autrefois la renommée de l'esprit bon, mais il n'y a aucune raison de croire

que c'est après Eznik que son image soit changée. L'Artavazd d'Eznik est semblable à Alexandre l'enchaîné des Égyptiens qui doit revenir et « chercher la mort ».

La légende d'Alexandre offre également un sujet de différence entre le questionnaire et Eznik. Le premier sait qu'Alexandre est enchaîné à Rome. Tandis que d'après Eznik ce sont les Égyptiens qui l'ont enfermé dans une bouteille et ont propagé la rumeur qu'il en sortirait pour faire de nouveaux massacres.

Il est à remarquer qu'au sujet d'Alexandre la question est posée dans le questionnaire, mais que la réponse y manque. Le coupable ne serait-ce pas le copiste qui l'aurait supprimée? Est-ce que la légende de la bouteille ne se trouvait pas aussi dans notre questionnaire?

Il peut être arrivé qu'Eznik ait emprunté à une autre source certaines indications, comme par exemple le renseignement sur le serpent basilisque.

Toutefois il ne faut pas oublier que de nouvelles copies du questionnaire, qui reposent encore sûrement dans les volumineux recueils tels que ceux des canons, pourraient être plus complètes et résoudre aisément certaines petites difficultés par des leçons plus heureuses.

Encore une observation, mais d'un autre ordre, qui parait aussi être au désavantage d'Eznik. Dans le XXIIIe chapitre du premier livre, Eznik examine la question à savoir si « les anges, les diables et les âmes des hommes sont incorporels ». A la fin de cet article il remarque : « tout ceci a été dit pour démontrer » ce que veut dire corporel et incorporel. Ce chapitre est un préambule pour passer à la question des diables. Et vraiment, la dernière phrase, en espèce un résumé ou une conclusion, porte : « or, comme les anges et les diables sont incorporels, c'est pourquoi ils n'ont point de procréation ».

Après cela, il suit immédiatement : « Mais on dit que les *hambarous* (génies) ont une procréation et qu'ils meurent ». A cela, la réponse commence ainsi : « voyons d'abord si vraiment il existe d'autres créatures raisonnables en dehors des anges, des diables et des hommes, et puis nous reviendrons à examiner si la moitié des diables est corporelle et l'autre moitié incorporelle ».

Or, du moment que Eznik, dans le chapitre précédent, avait, dans ses détails, épuisé déjà l'examen de cette question, on aurait pu croire qu'il était superflu de revenir sur ce même sujet pour décider qui parmi les diables sont corporels ou incorporels.

Cette répétition peut être expliquée de cette façon, que Eznik, à cet endroit, ne fait que copier mot à mot le questionnaire. A cette question la réponse est très brève, une simple déclaration, si conforme à l'esprit du questionnaire qui n'aime point de longues explications et tranche les questions en s'appuyant toujours sur l'Écriture sainte. Cette réponse brève, Eznik la répète, contrairement à son habitude méticuleuse, peut-être en se souvenant que dans le chapitre précédent il avait longuement discouru sur le même sujet.

Les observations que j'ai notées attestent, il semble, en général la priorité du questionnaire. Cependant on ne saurait omettre un point qui parait douteux.

Au sujet de la possession diabolique, le questionnaire et Eznik exposent l'idée que le châtiment des innocents sert tout simplement à inspirer la crainte aux pécheurs effectifs, et ils mettent en avant l'exemple du fouet : comme le fouet suspendu dans la maison du prince est là pour inspirer la crainte à ceux qui l'aperçoivent, de même les tourments des enfants doivent faire réfléchir les pécheurs.

Cette comparaison provient de sources étrangères. Sans doute Basile de Césarée vise le même exemple lorsque dans son homélie mentionnée plus haut il dit : Quelle que soit l'origine de toutes sortes de malheurs, ceux-ci ont pour but de faire réfléchir les hommes : Dieu fait réfléchir aux maux généraux par un fouet en public, εἰς τὸν τῶν ὑπολειπομένων σωφρονισμὸν γίνονται τὴν πάνδημον πονηρίαν δημοσίαις μάστιξι τοῦ Θεοῦ σωφρονίζοντος (*P. G.* XXXI, col. 337).

Nous sommes en mesure de donner une source plus proche, Titus de Bostra, presque contemporain de Basile, lequel dans son ouvrage contre les Manichéens emploie les termes suivants : οὔτε δὲ ἀγαθὰ οὔτε κακὰ προσαγορευτέον, δέος μόνον ἀνθρώποις ἀναγκαίως ἐμποιοῦντα πρὸς ἐπιστροφὴν τοῦ κρείττονος· καὶ τὸ ἀργὸν αὐτῶν ἀργίας παρὰ ἀνθρώποις κωλυτικόν· κεῖται γὰρ αὐτὰ μάστιγος

δίκην φαινομένης ἐν οἴκῳ πρὸς κατασκευὴν εὐλαβείας τῶν οἰκετῶν, εἴ τις ἀργήσειεν ἢ εἴ τις πλημμελοίη τῶν κατὰ τὴν ἑστίαν (Tit. Bostr. adv. Manich. II, 22, *P. G.* XVIII, col. 1177), c'est-à-dire : « Il ne faut pas appeler bon ou mauvais ce qui nécessairement impose la crainte aux hommes pour les diriger vers le meilleur; leur inactivité (des bêtes) empêche l'oisiveté chez les hommes; elles sont là, à l'instar d'un *fouet visible dans la maison* comme une mesure de précaution pour les domestiques, si l'un d'eux est négligé ou zélé au travail domestique ».

Nous croyons que l'exemple du fouet est pris dans la Sagesse de Sirach et correspond au ch. XXIII, 12, καὶ οὐκ ἀποστήσεται ἀπὸ τοῦ οἴκου αὐτοῦ μάστιξ; ainsi qu'au ch. XXIII, 2, τίς ἐπιστήσει ἐπὶ τοῦ διανοήματός μου μάστιγας;

L'arménien porte : « les coups ne seront pas loin de sa maison »; et « qui imposerait des tourments sur mes pensées ».

L'arménien traduit le mot grec μάστιξ par *les coups*, et μάστιγας par *les tourments*, ou bien comme dans l'autre traduction de Sirach, *leçon de menaces!*

Il n'y a pas à douter qu'Eznik ou le questionnaire ne dépendent point de la traduction arménienne de Sirach, du moment que μάστιξ est traduit par le *fouet* et non point par *les coups*, bien que dans le questionnaire les mots « ainsi que des tourments des enfants » rappelleraient l'expression de Sirach.

Cependant nous ne croyons pas que l'exemple du fouet soit pris directement des traductions arméniennes. Il est plutôt probable qu'il a été pris dans les ouvrages des pères de l'église. C'est pour dire qu'il y faut admettre l'influence d'une source étrangère.

Or, il nous a toujours paru que le questionnaire est le produit d'un milieu littéraire arménien et a été composé de matériaux purement arméniens. Quant à Eznik, chez lui apparaissent des traces de plus d'une source étrangère. Peut-être c'est à lui, Eznik, que le questionnaire doit l'exemple du fouet. Toutefois si nous admettons que la source étrangère ait été traduite en arménien, et que c'est de là qu'elle soit passée dans le questionnaire, alors notre soupçon s'évanouit encore une

fois en faveur de la priorité du questionnaire vis-à-vis d'Eznik.

Notre texte nous donne quelques nouvelles leçons qui sont également dignes d'attention.

— *Ոչ երբէք ի մարդկանէ եկեալ պայծ զօրմէ ասեն թէ երեւամէ*, au lieu de chez Eznik, *Ոչ երբէք ի մարդկանէ եկեալ պայծ՝ եթէ առ երեւ արարած իցէ* :

Si nous lisons le mot *երեւամէ*, en le séparant en deux *երեւ ամէ*, alors la conjecture de Norayr *առ երէս ամիցէ* (au lieu de *արարած իցէ*) doit être corrigée à nouveau en *առ երէս ամիցէ*, ou plutôt en *երէս ամէ*, comme porte le questionnaire.

— *Զատաճմակսն անդէոց ծծեն*, au lieu *զատաճմակսն արդեանց կթեն* chez Eznik.

Il faut donner ici la préférence à la leçon du questionnaire, qui veut dire. « ils tétaient le bétail choisi dans le troupeau ». Tandis que l'expression *զատաճմակսն արդեանց* conviendrait beaucoup moins, d'autant plus qu'il est question de *զարդիւնս ի կալոց* (les produits des aires) dans la phrase suivante.

— *Եւ ոչ իշխան ինչ եղեալ*, serait-il à corriger en *Եւ ոչ ի շանէ ինչ եղեալ* :

— *Բուծող եւ վճարող տեառք են ի ներքին բարձուն եւ ընկալութեանք*. Eznik porte *Եւ ոչ տառապք իբրեւ մարդկան են նոցա ի ընկալութիւն* : .

Il faut encore souligner la leçon *չէղն* dans le questionnaire à la place d'arlèze, *ալեղն*) et *կնոջ ոչէս ցուլ անուն* (conf. le mot géorgien *tzoli*, femme. serait-ce sous l'influence de ce mot qu'aurait surgi la lecture *ցուլ*?) de même que le mot *երագագոյ*. qu'on lit chez Eznik *երագագունք*, et d'autres variantes moins importantes et plus compréhensibles.

Nous jugeons inopportun de donner des décisions précises au sujet des différentes leçons. Il faut attendre de nouvelles copies. Nous avons pleine confiance qu'il en existe et qu'elles ont été négligées par les savants qui les ont prises pour des extraits d'Eznik et par conséquent de moindre importance.

Les questionnaires par leur genre simple ont été très répandus et beaucoup lus. De tels écrits populaires sont naturelle-

ment plus sujets à des changements et à des altérations. Il ne serait pas surprenant que le questionnaire eût été connu en différentes recensions.

Dans le manuscrit N° 153 d'Etchmiadzine, écrit l'an 1628, se trouvent les Questions et les Réponses de Vartan, qui paraissent avoir absorbé notre questionnaire, à en juger d'après les fragments apportés par le prof. Marr dans ses notes *Voyage d'été* et que nous ne croyons pas inutile de rapporter ici en totalité.

Question : Comment se fait-il que beaucoup de gens disent que les kadjs (= esprits) livrent des batailles, qu'ils vont à la chasse du gibier, que les vichaps tètent le bétail choisi dans le troupeau et que nombre de gens aient aperçu des vichaps s'élevant de la terre au ciel?

Réponse : La terre est remplie de telles sottises. Peut-on vraiment nommer chrétiens les gens qui disent des choses pareilles, ou les considérer comme des gens tout à fait sensés? Il n'y a jamais eu ni des kadjs ni des vichaps. Le nom de vichap est un mot; tout ce qui sur terre est grand, se dit vichap d'après l'Écriture : « Tu as brisé la tête <etc.> et tu as donné <etc.>, ce qui se rapportait à Pharaon anéanti dans la mer Rouge, dont les armes et les ornements rejetés par les vagues sur le rivage de la mer ou trouvés par des nageurs dans les profondeurs <de l'eau> tombèrent dans le pays des Indes. C'est lui qui était le vichap, comme l'homme gros, corpulent est dit géant.

Si c'était encore vrai ce que l'on dit que les démons emportent du blé et du vin, mais ils ne peuvent ni manger, ni boire, ni faire des déplacements, mais ils ne causent que des illusions. Est-ce que les anges, auxquels Manoue(l) et Gédéon offrirent des mets, les ont mangés? Comment une nature incorporelle peut-elle prendre une nourriture corporelle? Ce ne sont que des illusions des démons.

Question : Pourquoi alors dit-on aussi que des gens aient aperçu des temples et des habitations des kadjs et des vichaps sur des montagnes élevées, d'où ils tiennent enchaîné Alexandre à Rome, Artavazd le roi d'Arménie sur le Massis (= Ararat) et Erouand dans les rivières et les brouillards?

Réponse : Il n'existe ni Alexandre vivant dans les chaînes, ni

Artavazd, ni aucun autre des ancêtres, car parmi les fils des hommes il n'y a qu'Énoch et Élie qui soient vivants. Tous ont goûté la mort.

Cependant l'erreur des démons a trompé les idolâtres arméniens par le moyen des mages qui disaient que les vichaps retenaient un certain Artavazd vivant dans la montagne du Massis, et qu'il en sortirait pour dominer la terre.

Un certain insensé, ayant le pouvoir du pays d'Arménie et effrayé, demandait aux devins diaboliques et aux sorciers quand Artavazd serait délivré de ses chaînes.

Ils lui répondirent : Si tu ne veux pas qu'il soit délivré de ses chaînes, donne l'ordre à tous les forgerons du pays pour qu'au jour de Navasard tout forgeron frappe de son marteau sur l'enclume; de cette façon les fers d'Artavazd seront à nouveau consolidés.

Cet ordre est exécuté jusqu'aujourd'hui, et tous les forgerons, au jour de Navasard, frappent de leur marteau sur l'enclume. Ce mensonge a été affermi dans notre pays par Satan; c'est également lui (Satan) qui produit la vision d'un vichap qui est un grand serpent, pour que lui-même paraissant terrible, les hommes vénérassent le serpent, ainsi qu'ont fait les babyloniens et les gens de l'Hellade qui adorèrent les serpents vichaps et s'éloignèrent de Dieu (1).

Sans doute, ces précieuses pages ne sont pas de Vardan, c'est-à-dire qu'il n'en est pas l'auteur. Il a eu sous la main une rédaction meilleure et plus complète de notre questionnaire d'où il a fait ces extraits.

Nous avons noté plus haut que notre questionnaire pose la question d'Alexandre, mais la laisse sans réponse. Vardan vient écarter cet embarras. Il apporte la réponse recherchée Il en résulte qu'il s'agit d'une lacune dans le questionnaire; la réponse en avait été omise par hasard.

Il confirme aussi la leçon de *զատճմակական անդէոց ծծեն* (ils tètent le bétail choisi); mais par contre le mot *տեարք* (maitres) pour *տաճարք* (temples) comme chez Vardan, conformément à Eznik, reste sujet à caution.

(1) Н. Марр. Из лѣт[illegible] Зап. Вос. Ор. Арх. об. v. 211-214.

La leçon *ի մէգս* (dans les brouillards) au lieu de *ի մառանս* (dans les caves) dans la légende d'Erouand mérite attention.

« Tu as brisé la tête » et « tu as donné en pâture », à ces versets du psaume LXXIII, 11, font suite *անկաւ յաշխարհն Հնդկաց* (il tomba dans le pays des Indes), d'où on voit que Vardan a lu *ետուր կերակուր զաւրացն Հնդկաց* (tu l'as donné en pâture aux armées des Indes) conformément à la traduction arménienne. Eznik donne *ջաղջախեցեր* (au lieu de *փշրեցեր*) et *ժողովրդոցն Եթովպացւոց* (aux populations de l'Éthiopie) au lieu de *զաւրացն Հնդկաց* (aux armées des Indes) conformément au grec ἔδωκας αὐτὸν βρῶμα λαοῖς τοῖς Αἰθίοψιν. Était-ce ainsi dans l'ancienne traduction qui fut plus tard corrigée ou bien est-ce une traduction personnelle d'Eznik d'une des sources grecques dont il s'est servi pour son ouvrage?

Le père Alishan paraît avoir connu le questionnaire, à en juger d'après les allusions et les quelques lignes qu'il rapporte dans son travail « Les anciennes croyances des Arméniens ». Assurément il les a tirées des manuscrits qu'il avait à sa disposition dans la collection du couvent. Leur publication contribuerait beaucoup à la solution des questions que nous traitons ici.

L'antiquité de notre document est garantie par le fait que ses traces se retrouvent déjà chez Jean Mandakouni. Il est vrai que l'authenticité des discours attribués à ce dernier est encore discutable, mais leur antiquité est hors de doute. Le XXVIe discours sur « les devins ensorceleurs et les infâmes sorciers » trahit sa connaissance d'Eznik en même temps que celle du questionnaire par le passage suivant :

Արդ, ցոյց զոք ի կախարդաց որ անցաւ եւ անմահ եղեւ :

Eh bien! montre-moi un sorcier quelconque qui ait été exempt de douleurs et ait été immortel. (J. Mandakouni, page 185 = Questionnaire, fin de la VIe question et Eznik.)

Սատանայ առանց քաջաց հրամանաց եւ Աստուծոյ թողացուցանելոյ արարածոց Աստուծոյ ոչ իշխէ : Դու իսկ գիտես եթէ ի խոզեացն երամակն ոչ իշխեաց մտանել, բայց եթէ հրամայեաց եւ զինչս նոցա ոչ իշխեաց կորուսանել, բայց եթէ ի Տեառնէ առ հրաման :

Satan, sans tes ordres et sans la permission de Dieu, n'ose s'imposer aux créatures de Dieu. Toi-même, sache qu'il n'a osé entrer dans le troupeau des pourceaux et n'a osé les perdre que par la permission du Seigneur. Page 195 = cf. Eznik, chap. XXII.

Վասն այսորիկ եւ մահք տարաժամք, վասն այսորիկ եւ նեղութիւնք բազումք, վասն այսորիկ եւ անզաւակութիւնք ի ծննդոց եւ խափումն երկանց անլուծանելի, վասն այսորիկ եւ ըկլումն դիւաց ։ C'est là la raison des morts prématurées, c'est là la raison des peines nombreuses, c'est là la raison de la stérilité dans la génération et l'empêchement absolu de l'enfantement, c'est là la raison de la possession diabolique. Page 199 = cf. le questionnaire : donner des enfants aux femmes stériles et rendre nourrices les femmes qui n'ont pas de lait *զմէջստնտուկս*. C'est une leçon erronée dans les manuscrits qui doit être corrigée par *զմէջսակնդուկս*, dont la deuxième partie est connue de la Bible et signifie stérile (Isaïe, LIV, 1).

Եւ արդ հայեցուք ի պատուիրանս Աստուծոյ եւ զգրեալս ի նմա արասցուք եւ մի մոլորեսցուք իբրեւ զհեթանոսն ի բախտ եւ ճակատագիր եւ ի հրամանս ։ Զի զինչ եւ հրամանացն տարածեն ընդ ամենայն երկիր եւ բանդագուշեալք խօսին սուտ, եթէ մարդ ընդ հրամանաւ վարի եւ գործէ ։ Եթէ այդպէս է եւ ընդ հրամանաւ գործէ մարդ, ապա յայտ է եթէ եւ պարտի ոչ վասն մեղացն, զի զհրաման նորա կատարեմք ։ Et maintenant fixons nos yeux sur les commandements de Dieu et mettons en œuvre ce qui y est écrit. Ne nous laissons pas induire en erreur comme les infidèles par la foi dans le hasard, dans le destin et dans les prescriptions. Car tout ce que cette doctrine des prescriptions répand, n'est que fiction déraisonnable et mensonge, lorsqu'elle dit que l'homme est poussé et agit par les prescriptions. S'il en était ainsi et si l'homme agissait par les prescriptions il ne serait point condamnable pour les péchés, car il ne fait qu'exécuter les prescriptions. Page 2(x) = conf. Eznik I, 15.

Այլ արարած ընդ հարկաւ եւ ընդ ծառայութեամբ եւ ընդ հրամանի սորա վարին եւ ճնճղուկ անգամ յորոգայթ ոչ անկանի

առանց հրամանի, բայց միայն զմարդ տէր եւ ի վեր քան զհրաման ստեղծ : Les autres créatures se trouvant sous la contrainte et sous la servitude agissent par les ordres à lui (Dieu), et le passereau même ne tombe dans le piège sans ordre. Ce n'est que l'homme seul que Dieu a créé maître et au-dessus des ordres. Page 200 = fin de la VIe question du questionnaire.

Արդ եթէ ոք հաւատովք առ Աստուած անկանի, աղաչանօք ապաւինի ի նշխարս մարտիրոսաց, ընդունի բժշկութիւն ցաւոց, զհալածումն ախտի եւ զելումն դիւաց : Or, si quelqu'un a recours avec foi à Dieu, s'il s'adresse avec supplication aux reliques des martyrs, il obtient la guérison de ses douleurs, la disparition des maux et l'éloignement des démons. Page 188 = cf. Eznik.

Ով յիմար ընթերցող, յամենայն մոլորութեանց չեղեն քեզ բաւական նշխարքն մարտիրոսաց որ եկեալ եւ դադարեալ են առ քեզ եւ հանապազ խնդրեն վասն քո : O sot lecteur! N'as-tu pas eu, contre toutes tes erreurs, assez de reliques des martyrs qui sont venues à toi et se sont reposées auprès de toi et qui prient continuellement pour toi? Page 197 = cf. Eznik.

Il y a encore d'autres points communs surtout quant au principe du libre arbitre, formulés d'une manière claire et précise, qui rapprochent Mandakouni d'Eznik. Cependant l'allusion à la stérilité et l'exemple du passereau qui se trouvent être seulement dans notre questionnaire, révèlent la connaissance qu'avait l'auteur de notre document.

Aussi le fait que le questionnaire est antérieur au discours de Mandakouni vient renforcer nos observations faites au sujet des relations du questionnaire avec Eznik.

Mes observations prises une à une ne sont peut-être pas concluantes, mais dans leur ensemble elles forment une preuve complète. Ce sont comme des fils séparés, mais qui joints ensemble forment le cordonnet qui lie le « Contre les sectes » avec le Questionnaire. Cette liaison semble encore plus persuasive si l'on prend en considération l'analyse de la structure générale de l'ouvrage d'Eznik que nous avons faite ailleurs.

Les pages du Questionnaire ainsi que celles d'Eznik qui nous

occupent actuellement ont, tout indépendamment de ce qui vient d'être exposé sur leur origine littéraire, une importance de premier ordre, en tant que précieuses perles du folklore arménien d'imposante antiquité. Elles méritent une étude spéciale.

N. Adontz.

LES INSCRIPTIONS ARMÉNIENNES D'ANI

DE BAGNAÏR ET DE MARMACHÈN

(*Suite.*)

147

BAGNAIR. — Sur le linteau de la chapelle de Saint-Grégoire :

1. ***ԻՇՂԴԹՎ։ԵՍԱԶԻԶՍՄԵՂ.ՍՒՑԵԱԼ.ԱՂ.ԱԽԻՆՔԻԱԻ(Ր) ՀՆԵՑԻԶԵԿԵՂ.ԵՑԻՍԶՍԲԳՐԳՐԻՑԻՇԱՏԱԿ***

2. ***ՈՐԴԻՈՅԻՄՈԳՐԳՐՈՅԻՁԵՌՆՀԱՒՐՄ...ՄԱՒՐԵՒԱՌԱ ՋՆՈՐԴՍԲ***

3. . . . .

Transcription : *Ի ՇՂԴ թվին, ես՝ Ազիզս, մեղուցեալ աղախին Քրիստոսի, ու(ր)հնեցի զեկեղէցիս զՍուրբ Գրիգոր, ի յիշատակ որդւոյ իմոյ՝ Գրիգորոյ, ի ձեռն հաւր Մ... մաւր ։ Եւ առաջնորդ սուրբ [ուխտիս .....]* ։

Traduction : « En 594, moi, Aziz, servante pécheresse du Christ, j'ai fait bénir cette église de Saint-Grégoire, en souvenir de mon fils, Grigor, par les soins du Père M... mère. Et le supérieur de [cette] sainte [congrégation.....] »

Ligne 1 : le texte dit tout bonnement *ու(ր)հնեցի* = « j'ai béni », au lieu de dire *ետու ուրհնել* = « j'ai fait bénir ». *եկեղէցի* pour *եկեղեցի*.

La date 594 de l'ère arménienne correspond à l'année **1145** de notre ère.

148

BAGNAIR. — Au-dessous de l'inscription précédente :

ԻՈԱԹՎԻ

Transcription : *Ի ՈԱ թվին :*

Traduction : « En 601. »

La date 601 de l'ère arménienne correspond à l'année **1152** de notre ère.

149

BAGNAIR. — Sur un pilier de la porte de la chapelle de Saint-Grégoire :

1. *ԻՈԱԹՎԻՀԱՐՈՒ.....*
2. *ԵՏՈՒԶ...Ա...ԷԻ.....*
3. *...ՊԱՀԵՆԱՒՐՀՆԻՆ*

Transcription : *Ի ՈԱ թվին, հարու..... ետու զ...ա... էի : [Որք հաստատեն] պահեն աւրհնին :*

Traduction : « En 601, ... j'ai donné ..... [ceux qui l']observent, soient bénis. »

La date 601 de l'ère arménienne correspond à l'année **1152** de notre ère.

150

BAGNAIR. — Sur le mur intérieur du porche de l'église de la Sainte-Mère de Dieu, côté Ouest :

1. *ԱԾ*
2. *ԵՍՄԽԻԹԱՐՈՐԴԻԴԸՒԱՅԼԻՆԵՏՈՒԻՍՈՒՐԲՈՒԽՏՍԲԱԳՆԱ [ՅՐԶԻՄԱՅԳԻԱՍՏ...ԻՍՈՒՐԲԱՍՏՈՒԱԾԱԾՆԱՅԶՈՒԿ]ԱԿԻՆԵԻՀԱ [ՅՐ...]ԵԻԱՅԼԵԴԼԲԱՐԲՈՓՈԽԱՐԷՆ*
3. *ՀԱՏՈՒՅՐՆԻՏԱՐԻՆ.Բ.ԱԻՐՊԱՏԱՐԱԳԻՆՉՄԽԻԹԱՐԱՐԱ Ե[ԻՄԻՆԱԻՐԱՄՈԻՈ.....ԿԱՏԱՐԻՉԲԻՐՕՅՈՒԱԻՐ]ՀՆԵՍՅԻՆՅ ԱՅ*

Transcription : *Ած. Ես Մխիթար, որդի Դըւայլին, ետու ի սուրբ ուխտս Բագնա[յր զիմ այգեստ... ի Սուրբ Աստուածածնայ զուկ]-*

ակին : Եւ հա[յր ...] եւ այլ եղբարքս փոխարէն հատուցին ի տարին Բ աւր պատարագ ինձ՝ Մխիթարայ, Ե[ւ մին աւր ամուսնոյ իմոյ՝... : Կատարիչք գրոցս՝ աւր]հնեսցին յԱստուծոյ :

Traduction : « 650. Moi, Mkhithar, fils de Deval, j'ai donné à ce saint couvent de Bagna[ïr mon ... dans la r]ue [des Saints-Apôtres.] Et le Pè[re ...] ainsi que mes autres confrères en récompense m'ont assuré annuellement 2 jours de messes pour moi, Mkhithar, e[t une messe pour ma femme,...: ceux qui exécuteront ces écrits,] seront [bénis] de Dieu. »

Restitution d'après Sarguissian (*Topographies*, p. 180), Djalaliantz (*Voyage en Arménie Majeure*, t. II, p. 37) et moi-même.

La date 650 de l'ère arménienne correspond à l'année **1201** de notre ère.

151

BAGNAIR. — Sur le mur intérieur du porche de l'église de la Sainte-Mère de Dieu, côté Sud :

1. ՈԾԵ
2. ԿԱՄԱՒԲԱՐԵՐԱՐԻՆԱՅԵՍԳԻՇՈՒԿՍՈՐԴԻԳԻԳՐԻԳ
3. ՈՐՈՄԻԱԲԱՆԵՑԱՒՍԲՈՒԽՏԻՍԵՒԸՆՁԱԵՑԻ:Բ:ԱՐՏԻՍԲ ԱԾ
4. ԱԾԻՆՍԵՒՍՈՔԱՀԱՅՐՍԻՄԵՈՆՎԱՐԴԱՊԵՏՍԵՒԱՅԼ ՄԻԱԲԱՆՔ
5. ՍՓՈԽԱՐԷՆՀԱՏՈՒՑԻՆԻՆՁԻՏԱՐԻՆ:Գ:ԱՒՐՊԱՏԱՐԱ Գ:Ա:ԻՆՁ:Ա:ԻՄԾ
6. ՆՄԴԼԱՑՆ:Ա:ԻՄԵԴԼԲԱՐՑՆՈՐՀԱՍՏԱՏՈՒՆՊԱՀԵՆԱԻՐ ՀՆԻՆՑԱՅ
7. :Ա:ԱՐՏԻՏԱՓԻՍ:Ա:ԻՄԱՆՆԵՒՈՒՏԻՆ

Transcription : ՈԾԵ. *Կամաւ բարերարին Աստուծոյ, ես՝ Գրիշուկս, որդի Գրիգորոյ, միաբանեցայ սուրբ ուխտիս, եւ ընծա(յ)եցի Բ արտ ի Սուրբ Աստուածածինս : Եւ սոքա՝ հայր Սիմէոն վարդապետս եւ այլ միաբանքս, փոխարէն հատուցին ինձ ի տարին Գ·*

որ պատարագ. Ա՛ ինձ, Ա՛ իմ ծնողացն, Ա՛ իմ եղբարցն : Որ հաստատուն պահեն՝ աւրհնին յԱստուծոյ :

Ա արտ ի սարին, Ա՛ ի մանանխատին :

Traduction : « 655. Par la volonté du Dieu bienfaisant, moi, Guichouk, fils de Grigor, je me suis affilié à ce saint couvent, et j'ai fait don à cette Sainte-Mère de Dieu de 2 champs. Et les membres : le Père Siméon vardapet et les autres congréganistes, en récompense, m'ont assuré annuellement 3 jours de messes : 1 pour moi, 1 pour mes parents, 1 pour mes frères. Ceux qui l'observent, soient bénis de Dieu.

« Un champ sur le plateau, un autre dans les champs où poussent les moutardes. »

Ligne 3 : *ընձաեցի* pour *ընծայեցի*. — 4 : *Միմեւոն* pour *Միմէոնի*.

La date 655 de l'ère arménienne correspond à l'année **1206** de notre ère.

152

BAGNAIR. — Sur le mur méridional de l'église de la Sainte-Mère de Dieu :

1. ՌՃԷ

2. ԻՅԱՄՍԱԾԱՊԱՏԻԻՏՆՍԱՐԳՍԻՍՐԳՍՅԱՊԻՐԱՏԻՆԵՍ ԻԱՋ

3. ԵՐԵՍՍՈՐԴԻԱԲԻՐԱՀԱՄՕԻԼԱԻՈԻԵՅԻԵՏՈԻՋԻՍԴԱՆՋ ԱԳԻՆԵԻԹՆԿՈԻԴ.

4. ՊԱԿՆԻՃԱՐԻԼԵՅԻԼԵՐԵԻՆԵԻՄԻՆԻՆԵՐԲԵԻՆՍՋԲԹ ԻՆԸՆԴԴԷՄԵԻԵՐԵԲՏՈԻՆ

5. ԻՆԵՐԲՍԵԻՆԻՍԲԱԾԱԾԻՆՍԻՋԵՍԻՆՀԱԻՐՍԻՄԵԻՄՆԻ ԵԻՄԲԵԴԼԲԱՅՐՍԻԹԵԱՆՍԵԻ:

6. ՋԱՅԴԻՆՍՐ(Ի)ՄԱՐՄԵՏԵԻՍՈԲԱՓՈԻԱՐԷՆՀԱՏՍԻՑԻ ՆԻՆՋ:Ի:ԱԻՐԺԻԱՄԸԻՆՋ

7. ԵԱԲՐԱՀԱՄԱ:Դ:ԴԻՆԱՐԿԱՆՆ:Բ:ՀՐԱՆՍԻՃԻՆԲԱՐԲԱ ՅՈԻԹԵԱՆՍԻՀԱԻՐ(?)

Transcription : *ՈԾԸ. Ի յամս աստուածապատիւ տեառն Սարգսի, որդոյ Ապիրատին, ես՝ Խաչերես, որդի Աբրահամու Լոռեցի, ետու զիմ գանձագին եւթն կուղպակն, ի շարի վեց՝ ի վերեւն, եւ մին՝ ի ներքեւն մզքթին ընդդէմ, եւ երեք տուն՝ ի ներքսեւն, ի Սուրբ Աստուածածինս, ի ձեռն հաւր Սիմէոնի եւ սուրբ եղբայրութեանս. եւ զայգին որ (ի) Մարմետ : Եւ սոքա փոխարէն հատուցին ինձ Ի աւր ժամ, Ը՝ ինձ, Ե՝ Աբրահամայ, Գ՝ Դինարիկանն, Բ՝ Հրանուշին, Բ՝ Արքայութեան ու հաւր* (?) :

Traduction : « 658. Pendant les années de dom Sarguis, honoré de Dieu, fils d'Apirat, moi, Khatchérès, fils d'Abraham de Lori, j'ai donné à cette Sainte-Mère de Dieu, par l'entremise du Père Siméon et de cette sainte confrérie, mes sept boutiques achetées de mes deniers : six, rangées dans le haut de la mosquée, et une dans le bas en face de la mosquée; j'ai donné aussi trois maisons dans le bas, et un champ à Marmet. Et le Père Siméon et les congréganistes, en récompense, m'ont assuré 20 jours d'offices : 8 pour moi, 5 pour Abraham, 3 pour Dinarik, 2 pour Hranouch, 2 pour Arqaïouthioun et pour le père (?). »

Ligne 1 : *մզքիթ* pour *մզկիթ* = ar. [illegible] = « mosquée ». — 4 : *ներքեւ* et 5 : *ներքսեւ* pour *ստորոտ* = « bas ».

La date 658 de l'ère arménienne correspond à l'année **1209** de notre ère.

153

BAGNAIR. — Au-dessous de l'inscription précédente :

1. *ԵՍՄԲՄԻԱԹՈԻՆՄԴՈԻՍՏՐԻԱՋԵՐԵՍՈԻՆԵՏՍՈԻՋԻՄԿՍ ԻՎՊԱԿՆՈՐԻՓՈՐ.*

2. *ՈՅԿՏԵՐՆԷԻԲԱՋՐՋՆՈՅԻՆՎԵՐԱՅՍԱԴՈՆԻՆԵԻՅԱՊՐ ԱՆԻՆՋԱԴԱՅԴՐԲԻԱԿ*

3. *ԱՆՋԻԴԱՆ....ՅՈՍԿԻԿԱՋՄԵՅԻՅԻՄՋԱՐԴ*[*ԻԻԲՍԵԻԵ*] *ՏՍԻՍԲԱԾԱԾ*

4. *ՆԻՍ....ՍՐԲՓՍԻԱՐԷՆԵՏՍԻՆԻՆՋԱՄԷՆԱՄԻԱ*(?)*ԱԻՐ ՊԱՏԱՐ*

5. *ԱԴԻՆՋՈՐՀԱՍՏԱՏՊԱՀԵՆԱԻՐՀՆԻՆՅԱՅԵԻՍՐՋՐՆԾԱ ՅԲՍՄԵՐ*. . . . . . .

6. ԻՑԱՆԷԾՔԶՅՈՒԴԱՅԻՆԵՒԿԱՅԷՆԻՆԱՌՑԷ

Transcription : *Ես՝ Մամ խաթունս, դուստր Խաչերեսին, ետու զիմ կուպակն որ ի փողցկոտերն է, ի Բազըզնոցին, (ի) վերայ Սագոնին. և զապրանքն, ջաղաց գրաւական, զի գան..... զակն կամեցի զիմ զարդ[իքս, և ե]տու Սուրբ Աստուածածնիս [եղբայ-րութեան.] որք փոխարէն եսուն ինձ ամէն ամի Ա (?) աւր պատա-րագ ինձ : Որ հաստատ պահեն՝ աւրհնին յԱստուծոյ. և որ զըն-ծայքս մեր [յափշտակէ յաւխտ]ից, անէծք զՅուդային և Կայ էնին առցէ :*

Traduction : « Moi, Mam-khatoun, fille de Katchérès, j'ai donné ma boutique qui est dans l'impasse (?), au quartier des tisseurs, au-dessus de Sagon, et les marchandises, un moulin hypothéqué.... j'ai changé en or mes bijoux et j'ai donné à la confrérie de cette Sainte-Mère de Dieu : en récompense, ils me (l')ont rendu par un (?) jour de messe annuellement. Ceux qui l'observent, soient bénis de Dieu : mais celui qui s'approprie mes dons, qu'il prenne part à l'anathème de Judas et de Caïn. »

Lignes 1-2 : *փողցկոտեր*, je ne trouve pas ce mot dans les dictionnaires : mais je crois qu'il signifierait « impasse ».

2 : *բազըզնոց* est composé du mot arabe بزاز = « tisseur » et du suffixe arménien *-նոց* = « endroit ».

Sans date, mais elle est sûrement écrite entre **1209** et **1219**.

154

BAGNAIR. — Sur le mur extérieur du porche de l'église de la Sainte-Mère de Dieu, côté Est :

1. ՈԾԹ

2. ԻՅԱՄՍԱԾԱՐԵԱԼԵԻՄԵԾԱՐԳՈՏՆՈԱՐԳՈՒԼԵՐԱԳԻՏ ՈՂԻՄԱՅՐԱՐԱՂԱԹԻՆԱՆՈԵԻԻ

3. ԳԵՏԱԿԱՆԻՃԻԱՆՈԻԹԵԱՆՃԱՀՐՆՃԱՀՋԱՐԱՐԻԱՐԻԵՄ ԳԱՐՄԻՄՈՐԳԻՀԱՈԱՆԱՈԱՐՄ

4. ՄԵԾԱՆՈԻՆԳԵԱԻԴՋՆԱԻՃԱԿԱՆՄԻԱՐԱՆԵՏԱՕՐՄ ԻԹՏԻՈԵԻԵՏՈԻՋԻՄՀԱՅՐԵՆԻՋԱՅ

5. ԳԻՆԶՎԱՐԴԵՆՑՆՈՐՔՆԻՍՐՅԱԾԱԾԻՆՍԻՁԵՌՆԲԱՐԷ-
ՍԷՐՀԱՄԱՄՈՆԻ(?)ԵՒՍՐԵՂԲԱՅՐՍԻԹԵ

6. ՅԻՇԱՏԱԿՀՈԳՈՅԻՄՈՅԵՒՍՈՔԱՓՈԽԱՐԷՆՀԱՍՏՈՅՑԻՆԻՆ
ՁԶԱՒՐՅԱՐՈՒԹԵՂԱԶԱՐՈՒ

7. ԲՈԼՈՐԶԵԿԵՂԵՑԻՔՍՊԱՏԱՐԱԳԵԼԶՔՍ:Ե:ՊԱՐՍԻՄՈԻ:
Ե:ԽՈՒՐԹԻՆ:Գ:ՍԵԴԱԻՆՈ(Ր)ՔՀԱՍ

8. ՏԱՏՈՒՆՊԱՀԷՆԱՒՐՀ(Ն)ԻՆՅԱՅՏԵՒՈՐՔԽԱՓԱՆԵՆԵՆԶՈ
ՎԻՆԻՔԷ :

Transcription : *ՌՃԹ. Ի յամս սրբոյ և մեծարգոյ տեառն Սարգսի, վերակացողի մայրաքաղաքին Անւոյ, և ի պետական իշխանութեան շահնշահ Զաքարիայի (Բ), ես՝ Պարսիմոյ, որդի Հասանայ, ռա(յ)իս մեծանուն գեւղջն Աւշականոյ, միաբանեցայ սուրբ ուխտիս, և ետու զիմ հայրենի այգին զՎարդեն(ա)ց Նորքն՝ ի Սուրբ յԱստուածածինս, ի ձեռն բարէսէր Համամոնի* (?) *և սուրբ եղբայրութեան, յիշատակ հոգոյ իմոյ. և սոքա փոխարէն հաստեցին ինձ՝ զաւր Յարութեան Ղազարու՝ բոլոր եկեղեցիքս պատարագել զՔրիստոս. Ե՝ Պարսիմոյի, Ե՝ Խուրթին, Գ՝ Սեդային: Ո(ր)ք հաստատուն պահեն, աւրհ(ն)ին յԱստուծոյ. և որք խափանեն, նզովին ի Քրիստոսէ :*

Traduction : « 659. Pendant les années du saint et vénérable dom Sarguis, évêque de la capitale d'Ani, et sous l'autorité gouvernementale du chahnchah Zacharia (II), moi, Parsimo, fils de Hassan, chef du célèbre village d'Ochakan, je me suis affilié à ce saint couvent et j'ai donné à la Sainte-Mère de Dieu ma propriété de vigne à Varden(a)tz Norq, par les soins obligeants de Hamamon(?) et de la sainte confrérie, en souvenir de mon âme; et ceux-là, en récompense, m'ont assuré d'immoler le Christ dans toutes les églises, le jour de la Résurrection de Lazare : 5 pour Parsimo, 5 pour Khourth, 1 pour Séda; ceux qui l'observent, soient bénis de Dieu; mais ceux qui mettront obstacle soient maudits du Christ! »

Ligne 3 : *ռաիս* est le mot arabe رئيس signifiant « chef ». — 5 : *բարէսէր* pour *բարեսէր*.

La date 659 de l'ère arménienne correspond à l'année **1210** de notre ère.

155

BAGNAIR. — Au-dessous de l'inscription précédente :

1. ԵՍՄՐՈՒԱՆՍՄԻԱԲԱՆԵՑԱՅՍՈՐԲՈՑՍՀԵՏԻՄՊԱՐՈՆԻՆԵ
ՒԵՏՈՒԻՆԻՆՁԱՒՐՄԻՆՊԱՏԱՐԱԳԱՆԽԱՓԱՆ:.

2. ՌԱՅԻԲԻԿԳՐԻՉ

Transcription : *Ես՝ Մրուան, միաբանեցայ սրբոցս, հետ իմ պարոնին. եւ ետուն ինձ ուր մին պատարագ անխափան :*
Ռայբիկ գրիչ :

Traduction : « Moi, Mrouan, je me suis affilié à ces saints, avec mon maitre; et ils m'ont accordé un jour de messe sans opposition. Raïbik l'écrivain. »

Ligne 1 : *պարոն* = « baron », il me semble qu'il faut traduire ici par « maitre », comme au N° 74. V. aussi N° 56. *մին* pour *մի* = « un ».

Sans date, mais elle doit être postérieure à l'an **1210**.

156

BAGNAIR. — Au-dessous de la précédente :

1. ԵՍՍԷՐՈԲՍՈՐԴԻՌԱՏԻՆԷՐԵՒԱՆՑԻՏՈՒԻԶԻՄԱՅԳԻ
ՆՈՐԻՁՈՐԴՌԱՆՆԷԻ

2. ՍՈՒՐԲՈՒԽՏՍԵՒՊԱՐՈՆԻՆՍՊԱՍԱՒՈՐՔՍՏՐԱՆ : Դ :
ԱՒՐՊԱՏԱՐԱԳԵԼԶՍԷՐՈԲՍՅԱՆՈՒՆ

3. ՍԵՐՈԲԻՆ

Transcription : *Ես՝ Սէրոբս, որդի Ռատին, Էրեւանցի, տուի զիմ այգին՝ որ ի Ձորդռանն է՝ ի սուրբ ուխտս : Եւ պարոնին սպասաւորքս տրան՝ ի տարին Դ ուր պատարագել զՍէրոբս, յանուն Սերոբին :*

Traduction : « Moi, Sérob, fils de Rat d'Érivan, j'ai donné ma vigne de Dzordour (= Porte de la vallée) à ce saint couvent.

Et les serviteurs de celui-ci doivent annuellement immoler le Christ 4 jours, au nom de Sérob. »

Ligne 1 : *Սէրոբ* pour *Սերոբ*. *Էրևանեցի* pour *Երեւանեցի*, donc *Ե* initial se prononçait *é*, et non *yé*; V. à ce sujet N° 9.

Sans date, mais elle doit être de la même année que la précédente : **1210**.

157

BAGNAIR. — Sur le mur intérieur du porche de l'église de la Sainte-Mère de Dieu, côté Sud :

1. ՈԿ
2. ԻՅԱՄՍԱԾԱՊԱՏԻՒՏՆՍԱՐԳՍԻՈՐԴՈՅԱՊԻՐԱՏԻՆԵՒԻ
3. ՅԱՌԱՋՆՈՐԴՈՒԹԵՀԱՅՐՍԻՄԵՒՈՆԻԵՍԱՐՏԱՇԻՐՕ
ՇԱԿԱՆՈՅ
4. ՈԱՅԽՍԵՏՈՒԶԻՄԳԱՆՁԱԳԻՆԱՅԳԻՆՈՐԱՇՈՏՈՆՑԿՈՉ
ԻԻՍՐԲԱԾԾՆ
5. ԵՒՆՍԵԻՊԱՐՏԻՆՍՊԱՍԱՒՈՐՔՍՈՐԱՒՏԱՐԻՆ:Ը:ԱՒՐՊ
ԱՏԱՐԱԳ:Գ:ԱՐՏԱՇԻՐԻՆ:Բ:ԱԲԱՍԱ:Բ:ՍՍԻՆ:ԱԳՆՏՈՒՏԻՆ ։

Transcription : *ՈԿ. Ի յամս աստուածապատիւ տեառն Սարգսի, որդւոյ Ապիրատին, եւ ի յառաջնորդութեան հօր Սիմէոնի, ես՝ Արտաշիր, Օշականոյ ոայխս, ետու զիմ գանձագին այգին՝ որ Աշոտոնց կոչի՝ ի Սուրբ Աստուածածինս : Եւ սպասաւորք սորա՝ ի տարին Ը. աւր պատարագ. Գ՝ Արտաշրին, Բ՝ Աբասայ, Բ՝ Սսին, Ա՝ Գնտուտին :*

Traduction : « 660. Dans les années de dom Sarguis, honoré de Dieu, fils d'Apirat, et sous la supériorité du Père Siméon, moi, Artachir, chef d'Ochakan, j'ai donné ma vigne appelée Achotontz, achetée de mes deniers, à cette Sainte-Mère de Dieu. Et les serviteurs de celle-ci doivent dire annuellement 8 jours de messes : 3 pour Artachir, 2 pour Abas, 2 pour Sis, 1 pour Gntout. »

Ligne 3 : Le nom du P. Siméon est effacé à la chaux. — 4 : *ոայխս* est le même que *ոախս*; V. ce mot au N° 151.

La date 660 de l'ère arménienne correspond à l'année **1211** de notre ère.

158

BAGNAIR. — Au-dessous de l'inscription précédente :

1. ԿԱՄԱՒԲԱՐԵՐԱՐԻՆԱՅԾԵՍՎԱՐԴԱՌՈՒՑՁՍԵՒԱՇԱԿ
2. ԵՒԽՈՐԷՆՄԻԱԲԱՆԵՑԱՔԻՍԲՈՒԽՏՍԲԱԳՆԱՅՐՍԻՁԵ ՌՆՀՏՐՍԻՄԷՈՆԻՏՎԱՔԶՎԱՐԴԵՆԱՑՆՈՐՔՆԻՍԲԱԾԾԻՆ
3. ԱԾԻՆՍԵՒԽՈՍՏԱՑԱՆՍՊԱՍԱՒՈՐՔՍՈՐԱԻՏԱՐԻՆ:ԺԲ :ԱՒՐՊԱՏԱՐԱԳ:Գ:ՎԱՐԴԱՌՈՒՑՁԻՆ:Գ:ԱՇԱԿԱՅ:Գ:ԽՈՐԷՆ (ԱՅ)
4. ՈՐՔԽԱՓԱՆԵՆՄԵՐՄԵՂԱՑՍՊԱՐՏԱԿԱՆԷ(*sic*)ԱՌԱՋ ԻԱԾ

Transcription : *Կամաւ բարերարին Աստուծոյ, ես Վարդարուց-ձքս, եւ Աշակ, եւ Խորէն, միաբանեցաք ի սուրբ ուխտս Բագնայրս. ի ձեռն Տէր Սիմէոնի տվաք զՎարդենաց Նորքն ի Սուրբ Աստուածածինս : Եւ խոստացան սպասաւորք սորա՝ ի տարին ԺԲ աւր պատարագ. Գ՝ Վարդարուցձին, Գ՝ Աշակայ, Գ՝ Խորէն(այ) : Որք խափանեն, մեր մեղացս պարտական է առաջի Աստուծոյ :*

Traduction : « Par la volonté du Dieu bienfaisant, moi, Vardarioutz, et Achak, et Khorèn, nous nous sommes affiliés à ce saint couvent de Bagnaïr; nous avons donné Vardènatz Norq à cette Sainte-Mère de Dieu, par l'entremise du Père Siméon. Et les serviteurs de celle-ci ont promis annuellement 12 jours de messes : 1 pour Vardarioutz, 1 pour Achak, 1 pour Khorèn ; ceux qui mettront obstacle, seront coupables devant Dieu de nos péchés. »

Lignes 1 et 3 : *Աշակ* pour *Արշակ*? — 2 : *տվաք* pour *տուաք*. — 4 : *է* pour *են*.

Sans date, mais elle a dû être tracée après **1211**.

159

BAGNAIR. — Sur le mur intérieur du porche de l'église de la Sainte-Mère de Dieu, côté Nord :

1. ՈԿ

2. Դ

3. ԻՅԱՄՍԱԾԱՊԱՏԻՒՀՈԳԵՒՈՐՏ̅Ն̅ԳՐԻԳՈՐՈՅՈՐԴԻՈՅ ԱՊՈՒՂ.

4. ԱՄԲՐԻԵՒՅՈՀԱՆՆԷՍՔ̅Հ̅ՈՐԴԻԿՈՍՏԱՆԴԻՀՌՈՄԵԱՆՑ ԳՆԵՑԻԶԴԱՇԼԱՈՃ

5. ԻԿԷՍՆԻՏ̅Ր̅ԳՐԻԳՈՐՈՅՈՐԴՈՅԱՊՈՒՂԱՄԲՐԻԵՒԵՏՈՒԻ Ս̅Բ̅ԱԾԱԾԻՆՍԵՒ

6. ՍՊԱՍԱՒՈՐՔՍ̅Բ̅ՈՒԽՏԻՍՓՈԽԱՐԷՆԻՆՁՀԱՏՈՒՑԻՆՅԱ ՄԷՆԱՄԻԻ̅.ԱՒՐՊԱ

7. ՏԱՐԱԳ.Ի̅.ԻՆՁՅՈՀԱՆԻՍԻ:Ե̅:ՍԻՍԻՎԱՐԴԻՆ.Բ̅.ԿՈՍՏԱՆ ԴԻ.Բ.ՏԻՐԱՄԱՒՐՆ.Բ.ԽՍ

8. ՅԵԴԵՂԻՆ.Բ̅.ՄԻԽԷԼԱ.Գ̅.ԽԱՉԵՐԵՍԻՆԲ̅.ԿԱՏԱՐԻՆ.Ա̅.Տ ԱԼԻԹԻԱՏԻԿՆՈՋՆ

9. ԿՐԿՆՈՅՉԱՏԿԻՆԷՃԱՄՆԿԱՏԱՐԻՉՔԳՐՈՅՍԱՒՐՀՆԵՍ ՅԻՆՅ̅Ա̅ՅԵԻ

10. ԵԹԵՈՔՁՅԻՃԱՏԱԿՍՄԵՐԽԱՓԱՆԷԿԱՄՅԱԻԱԴԱՅԿԱ ՄՅԱՌԱՋՆՈՐ

11. ԴԱՅՄԱՐԴՆԱՅՆՋՈՎԻՅ̅Ա̅ՅԵԻՅԱՄԵՆԱՅՆՍՐԲՈՅԱ ՄԷՆԵԻՄԵՐ

12. ՄԵՂԱՅՍՊԱՐՏԱԿԱՆԵՂԻՅԻԱՌԱՋԻԱՅԱՄԷՆ

Transcription : *ՈԿԴ. Ի յամս աստուածապատիւ Հոգեւոր տեառն Գրիգորոյ, որդւոյ Ապուղամբրի (Ե), եւ՝ Յոհաննէս քահանայ, որդի Կոստանդի Հոռմեանց, գնեցի զԴաշտաճի կէսն ի տէր Գրիգորոյ, որդւոյ Ապուղամբրի, եւ ետու ի Սուրբ Աստուածածինս : Եւ սպասաւորքս սուրբ ուխտիս փոխարէն ինձ հատուցին՝ յամէն ամի Ի՞ աւր պատարագ. Ի ինձ՝ Յոհանիսի, Ե՝ Սխաւարդին, Բ՝ Կոստանդի, Բ՝ Տիրամաւրն, Բ՝ Խոյադեղին, Բ՝ Միխէլայ, Գ՝ Խաչերեսին, Բ՝ Կատա(ր)ին, Ա՝ Տալիթիա տիկնոջն : Կրկնոյչատկին է ճամն : Կատարիչք գրոյս՝ աւրհնեալին յԱստուծոյ. եւ եթէ ոք զյիշատակս մեր խափանէ, կամ յաւագաց կամ յառաջնորդաց,*

մարդն այն՝ նզովի յԱստուծոյ եւ յամենայն սրբոց. ամէն. եւ մեր մեղացս պարտական եղիցի առաջի Աստուծոյ : Ամէն :

Traduction : « 664. Dans les années du seigneur spirituel, honoré de Dieu, Grigor, fils d'Apoughamr (V), moi, le prêtre Hovhannès, fils de Constant Hormiantz, j'ai acheté la moitié de Gaïlaritch au dom Grigor, fils d'Apoughamr, et je l'ai donnée à cette Sainte-Mère de Dieu. Et les serviteurs de ce saint couvent, en récompense, m'ont assuré chaque année 10 jours de messes : 20 pour moi, Hovhannès, 5 pour Sisvard, 2 pour Constant, 2 pour Tiramaïr, 2 pour Khotzadégh, 2 pour Michel, 3 pour Katchérès, 2 pour Kata, 1 pour la dame Talithia. L'office est pour Quasimodo. Ceux qui exécuteront cet écrit, seront bénis de Dieu; et si quelqu'un met obstacle à nos souvenirs, soit des dignitaires ou des prélats, cet homme soit maudit de Dieu et de tous les saints, amen, et qu'il soit coupable devant Dieu de nos péchés! Amen. »

Ligne 8 : *Միխէլ* pour *Միքայէլ*. — 9 : *Կրկնայզատիկ* pour *Կրկնազատիկ*. — 10 : *եթե* pour *եթէ*.

La date 664 de l'ère arménienne correspond à l'année **1215** de notre ère.

160

BAGNAIR. — Sur le mur intérieur du porche de l'église de la Sainte-Mère de Dieu, côté Nord :

1. ՈԿ
2. Գ
3. ԿԱՄԱՒՀՈԳՒՈՅՆՍՐԲՈՅԵՍՏՐԳՒՐԻԳՈՐՎԵՐԱՅԴԻՏՈՂ ՄԱՅՐԱՔԱՂԱՔԻՆԱ
4. ՆՈՅՀԱՍՏԱՏԵՑԱՔԻՄԵՐՍԵՓԱԿԱՆՈՒԽՏՍԲԵՂԲԱՅ ՐՈՒԹԵԱՄԲՍՀԱՆ
5. ԳԵՐՉԵԹԵՈՐԻՄԻԱԲԱՆԱՅՍՓՈԽԻՆԲՍՊԱՏԱՐԱԳՄԱ ՏՈՒՍՑԵՆՀԱՒ
6. ԻՆ:ԳԻ:ԻՐԻՅՈՅՆԵԻԱԲԵՂԻՆ:ԳԻ:ԱՃԻԱՐՀԱԿԱՆԱԲԵ ՂԻՆ:ԲԻ:ԵԻԱՄԵՆ

7. ԱՅՆԵՂԲԱՅՐԱԻՐՄԻՊԱՏԱՐԱԳԵԻՈՐՉԿԱՐԷԺԿԱՆՈՆ ԱՂԱԻԹՔԱՐԱՍ

8. ՑԷ.ԵԹԵՈՔՅԱՅՍԿԱՐԳԵԼՈՅՍՊԱԿԱՍԵՑՈՒՍՑԷԽՂՃԻ ԵԻՄԵՂԱՑ

9. ՊԱՐՏԱԿԱՆԷԱՌԱՋԻԱՅՏՐԱԾՈՂՈՐՄԵԱՄԱՐԳԱՐԷԻ ՆԱՄԷՆ

Transcription : *ՈԿԱ. Կամաւ Հոգոյն Սրբոյ, ես՝ տէր Գրիգոր, վերայդիտող մայրաքաղաքին Անոյ, հաստատեցաք ի մեր սեփական ուխտս, սուրբ եղբայրութեամբս հանդերձ, եթե որ ի միաբանիցս փոխի ի Քրիստոս, պատարագ մատուցեն. հաւրն՝ Դ քառասունք, իրիցոյն եւ աբեղ(այ)ին՝ Գ քառասունք, աշխարհական աբեղ(այ)ին՝ Բ քառասունք. եւ ամենայն եղբայր աւր մի պատարագ (մատուցէ). եւ որ չկարէ, Ժ կանոն աղաւթք արասցէ : Եթե ոք յայս կարգելոյս պակասեցուսցէ, խղճի եւ մեղաց պարտական է առաջի Աստուծոյ : — Տէր Աստուած, ողորմեա Մարգարէին : Ամէն :*

Traduction : « 661. Par la volonté du Saint-Esprit, moi (*sic!*), dom Grigor, évêque de la métropole d'Ani, nous avons établi dans notre propre couvent, d'accord avec la sainte confrérie, que si quelqu'un des congréganistes mourait, on dira des messes : 4 messes pour le père, 3 messes pour le prêtre et pour le moine, 2 messes pour le frère lai ; et chaque confrère (dira) un jour de messe ; s'il ne le peut pas, il dira comme prières dix canons. Si quelqu'un diminuait ce qui est établi ici, qu'il soit responsable devant Dieu de (sa) conscience et de (ses) péchés. — Seigneur Dieu, aie pitié de Margaré! Amen. »

Ligne 3 : *վերայդիտող* pour *վերադիտող*. — 5 et 8 : *եթե* pour *եթէ*. — 6 : *աշխարհական աբեղայ* signifie sûrement « frère lai ». *աբեղ* pour *աբեղայ*. *Խ* pour *քառասունք*. *իրից-ոյ* pour *երից-ոյ*.

La date 661 de l'ère arménienne correspond à l'année **1215** de notre ère.

161

BAGNAIR — Sur le mur intérieur de l'église de la Sainte-Mère de Dieu, côté Ouest :

1. ԵՍԽԱՉՈՏՍԾԱՌԱՅՔՐԻՍՏՈՍԻԵՏՈՒԻՍԲՅԱԾԱԾԻՆՍԶԻՄԶ[ԳԱ]

2. ՆՁԱԳԻՆՏՈՒՆՆՄՕՏԻՅԱՊՈՒՂԱՄՐԵՆՑՍԲԳՐԻԳՈ
ՐԵՒՍԿԻ[ԱՐԾ]

3. ԱԹԻԵՒՍՈՔԱՓՈԽԱՐԷՆՀԱՍՏՈՒՑԻՆԻՆՁԲԱՒՐՊԱՏԱՐ
[ԱԳ]

4. ՅԱՄԵՆԱՅՆԱՄԻԱՆԽԱՓԱՆԿԱՏԱՐԻՉՔԳ[ՐՈՅՍ]

Transcription : *Ես՝ Խաչոտս, ծառայ Քրիստոսի, ետու ի Սուրբ Աստուածածինս՝ զիմ գ[գա]նձագին տունն, մօտ ի յԱպուղամրենց Սուրբ Գրիգոր, եւ սկի [արծ]աթի ։ Եւ սոքա փոխարէն հաստուցին ինձ՝ Բ աւր պատար[ագ], յամենայն ամի, անխափան ։ Կատարիչք գ[րոյս]... ։*

Traduction : « Moi, Khatchot, serviteur du Christ, j'ai donné à cette Sainte-Mère de Dieu ma maison [ache]tée de mes deniers, près (de l'église) de Saint-Grégoire des Apoughamriens, et un calice en [arg]ent. Et ceux-là (= les congréganistes) en récompense m'ont assuré chaque année 2 jours de mes[ses] sans opposition. Ceux qui exécutent [cet écrit]... »

Cette inscription est restée inachevée.

Sans date; mais elle a dû être tracée en **1215**.

162

BAGNAIR. — Tout près de l'inscription précédente :

1. [ԻՀԱՅՐԱՊԵՏՈՒԹԵՀՈԳԵՒՈՐՏԵԱՌՆԳՐԻԳՈՐԻԵԻ]ՅԱ
ՌԱՋՆՈՐԴՈՒԹԵՆՀԱՐՍԻՄԷՈՆԻԵՍՊԱՐԴՈՍԷՐԷՑԵՏՈՒԻ

2. [ՍԱՅԳԻՆԻԾԱԴԿՈՅՆՈՐՅԱԾՆԱԿՀ]ՆԾԱՆՈԴՆԳԵԴԻՆ
ԳԵՀՍԵԻԵԴԲԱՐԲՍԵՏՈՒՆԻՏԱՐԻՆ։Ժ։ԱԻ

3. ՐՊԱՏԱՐԱԳԳԱԻՈՐՆԻՆՋԳԻՍՀԱԻՐՆԴԱՋ]ԱՐԱԲԱՄ
ՈԻՄՆՈՅԻՄՈՅՏԻՐԱՆՅԻՆԿԱՏԱՐԻՉԲՆ

4. [ԱԻՐՀՆԵԱԼԵԴԻՅԻՆՅԱՅԵԻՆԵՐՀԱԻԲՆՊԱՐՏԱԿԱՆԵ
ԴԻՅԻՆ]ՍԵՐՍԵԴԱՅՆ

Transcription : [*Ի հայրապետութեան հոգեւոր տեառն Գրի-*

գորի, եւ յաւագնորդութեանն հաւր Սիմէոնի, ես՝ Պաւղոս էրէց, ետու ի[մ այգին ի ծաղկոցն որ յԱչնակ, հ]նձանովն գեղին դէհս : Եւ եղբարքս ետուն՝ ի տարին Ժ աւ[ր պատարագ. Դ աւուրն՝ ինձ, Ա՝ իմ հաւրն, Ղ.ազ]արայ, Բ՝ ամուսնոյ իմոյ՝ Տիրանցին : Կատարիչքն՝ [աւրհնեալ եղիցին յԱստուծոյ. եւ ներհակքն՝ պարտական եղիցին] մեր մեղացն :

Traduction : « [Sous le pontificat du seigneur spirituel Grigor, et] sous la supériorité du Père Siméon, moi, le prêtre Paughos, j'ai donné m[a vigne du parterre, située à Achnak], avec le pressoir qui est du côté du village. Et mes confrères ont promis annuellement 10 jou[rs de messes : 4 jours pour moi, 1 pour mon père Ghaz]ar, 2 pour mon épouse Tirantz. Ceux qui exécutent cela, [soient bénis de Dieu, et ceux qui s'opposent soient coupables] de nos péchés ! »

Ligne 1 : *էրէց* pour *երէց* ; V. à ce sujet N° **9**. — Restitution d'après Djalaliantz (*Voyage en Arménie*, t. II, p. 37) et par moi-même.

Sans date ; mais elle a dû être tracée en **1215**.

163

BAGNAIR. — Sur le linteau de la porte d'une des deux chapelles située au Nord de l'église de la Sainte-Mère de Dieu :

1. ***ԻՓԱՌՍԱՄԵՆԱՍԲԵՐՐՈՐԴՈՒԹԵԱՆՆՀԱՒՐԵՒՈՐԴՒ ՈՅ***
2. ***ԵՒՀՈԳՒՈՅՆՍՐԲՈՅ.ԵՍՄԵՂ.ՈՒՑԵԱԼ.ԵՒԱՆ***
3. ***ԹՈՒ.ՈՀԲ***

Transcription : *Ի փառս ամենասուրբ Երրորդութեանն՝ Հաւր, եւ Որդւոյ, եւ Հոգւոյն Սրբոյ, ես՝ մեղուցեալ եւ ան...: Թուին ՈՀԲ :*

Traduction : « Pour la gloire de la Très-Sainte Trinité : du Père, du Fils et du Saint-Esprit, moi, pécheur et ... — En 672. »

La 2me ligne est restée inachevée.

La date 672 de l'ère arménienne correspond à l'année **1223** de notre ère.

164

BAGNAIR. — Sur le piédestal d'une grande croix en pierre, en dehors de la ville :

ԹՒԻՆՈՀԵ

Transcription : Թ(ո)ւին ՈՀԵ :

Traduction : « En 675. »

La date 675 de l'ère arménienne correspond à l'année **1226** de notre ère.

165

BAGNAIR. — Au-dessus de la porte méridionale de la chapelle de Saint-Grégoire, à l'extérieur :

1. ՈՀԸ
2. [ԵՍ...]ՈԹԻՈԻԻԱԹՈԻՆՍ[ԿՈ]
3. [ԴԱԿԻՑ]ԲԱՐԷՊԱՃՏԻՃԻԱՆԻՆԻԱԻԱ[ՈՍԱԵՏՈԻ]
4. [ԶԻՄԲԱ]ԺԻՆՀԱՑՐԵՆԻՆԻՄՈԴՈԻԱՑՈՐԷԻՀՆՑԷ...
5. ԶԱՏԵԱԼԵԻԲԱԺԱՆԵԱԼՍԱՀՄԱՆԱԻԲՆԵԻԱՑԼ[ԵՏՈԻԻ]
6. ՀՐ(Ե)ՃՏԱԿԱԲՆԱԿՍԲՈԻԻՏՈԻԲԱԳՆԱՑՐՍՑԱԴԱԳՍՑ ԻՃԱՏԱ
7. [Կ]ԱՑՄԵՐՈՑԵԻԱՆԴԻՐԱՆԿԻՆՄԵՐՈՍԱՄՆԱՑԻՆՈՐԿԻ ՍԱԻՐԵԱՓՈԻԵՑ
8. [ԱԻ]ԻԲՍԵԻՍՈԻԳՄԵԾԷԹՈՐԴԾՆՈԴԱՑԻԻՐՈՑՑՈՐՈՑԻ ՃԱՏԱԿՃԻՆԵՑԻ
9. [ԶՍԲ]ՍԻՈՆԻԴԵՐԱՑՏԱՊԱՆԱՏԱՆՍՍՊԱՍԱԻՈՐԲՍԲ ԱԾԱԾՆԻՍԱԾԱՍԷՐ
10. ՀԱՑՐՍԻՄԵԻՈՆԵԻԱՑԼՍԲԵԴԲԱՐԲՍՑԱՆՋՆԱՈԻՆՑ ԱՄԷՆԱՄԻ:Ի:ԱԻՐՊԱՏԱՐ
11. ԱԳԵԼԶԲՍ:Ի:ԱԻՐԻԱԹՈԻՆԻՆ:Ժ:ԻԱԻՈԱՍԻՆ:Ժ:ՍԱՍ ՆԱԻՆԱՆԻԱՓԱՆՄԻՆՋԵԻԻ
12. ԾԱԳՈԻՄՆՈՐԴՈՑՆԱՑ.ԵԹԷ(ՈԲ ԻՄԵԾԱՑԿԱՄԻՓՈԲ ՈԻՆՑՋՄԵՐԷՆՋԱՑԲՍՀԱՆԷԻՍԲ

13. ՈՒ[ԽՏԼՈՒԿԱ]ՄԱՈՒԱՋՆՈՐԴԶՄԵՐԺԱՄՆԽԱՓԱՆԼՄ ԵՂԱՑՄԵՐՈՑՊԱՐՏԱԿԱՆԼԻՑԻԱՈՒԱՋԻԱՑԿԱՏԱՐԻՉՔԴՐԻՍԱ ՀԻՆՅԱՅ

Transcription : *ՌՀԸ. [Ես՝ Խ]ութլու* (?) *խաթուն, [կողակից] բարեպաշտ իշխանին Խաւա[ւռաս]յ, ետու զիմ բա]ժին հայրենիքն ի Մոգուայ, որ է ի հնցէ ... պատեալ եւ բաժանեալ սահմանաւքն. եւ այս [ետու ի] Հր*(*ե*)*շտակաբնակ սուրբ ուխտս՝ ի Բագնայրս, յադագս յիշատա[կ]աց մերոց եւ անդրանկին մերոյ՝ Սասնային, որ կիսաւր-եայ փոխեց[աւ] ի Քրիստոս, եւ սուգ մեծ եթող ծնողաց իւրոց. յորոյ ի յիշատակ շինեցի [զՍուրբ] Սիոն, ի վերայ տապանատանս : Սպասաւորք Սուրբ Աստուածածնիս, աստուածասէր հայր Սիմէոն եւ այլ սուրբ եղբարքս, յանձն առին՝ յամէն ամի Խ աւր պատարագել զՔրիստոս. Ի աւր՝ Խաթունին, Ժ՝ Խաւռասին, Ժ՝ Սասնային, անխափան, մինչեւ ի ծագումն Որդոյն Աստուծոյ : Եթէ* (*ոք*)*՝ ի մեծաց կամ ի փոքունց՝ զմեր ընծայքս հանէ ի սուրբ ու[խտէս, կա]մ՝ առաջնորդ զմեր ժամն խափանէ, մեղաց մերոց պարտական լիցի առաջի Աստուծոյ : Կատարիչք գրիս՝ աւրհնին յԱստուծոյ :*

Traduction : « 678. [Moi, Kh]outhlou(?) khatoun, [épouse] du pieux prince Khav[ras, j'ai donné ma pa]rt de la propriété à Mogouyq, qui est depuis longtemps (?) divisée et séparée par des limites, à ce saint couvent de Bagnaïr, habité par des anges, en souve[n]ir de nous et de notre aîné, Sasna, qui [est] mort tout jeune et qui a laissé ses parents dans un grand deuil; j'ai construit en souvenir de lui [le Saint-]Sion sur ce caveau. Les serviteurs (de l'église) de la Sainte-Mère de Dieu, le pieux Père Siméon et mes autres saints confrères se sont chargés d'immoler le Christ 10 jours chaque année : 20 jours pour Khatoun, 10 pour Khavras, 10 pour Sasna, sans opposition, jusqu'à l'apparition du Fils de Dieu. Si (quelqu'un) des grands ou des petits dérobe nos dons de ce saint co[uvent, o]u (si) le supérieur met obstacle à nos offices, qu'il soit coupable devant Dieu de nos péchés. Ceux qui exécutent cet écrit, soient bénis de Dieu! »

Ligne 2 : donne ...*ութլու*, le texte semble douteux; je crois voir là le nom de *[Խ]ութլու* = « Khouthlou », fille de Rou-

zouqan. — 3 : *բարէպաշտ* pour *բարեպաշտ*. — 4 : *ի հնցէ* veut-il dire *ի հնուց* = « depuis longtemps »?

La date 678 de l'ère arménienne correspond à l'année **1229** de notre ère.

166

BAGNAIR. — Sur le mur extérieur et occidental de l'église de la Sainte-Mère de Dieu, du côté gauche de la porte :

1. ԻԹՎԻՍ
2. ՈՁԸ
3. ՃՆՈՐՀԻՒՆՔ̅Ի̅ԻՏԷՐՈՒԹԵԱՆՏԵՂՈՅՍԳՐԻԳՈՐԻՄԱԳ
ԻՍՏՐՈՍԻՈՐԴՈՅԱՊՈՒՂԱՄՐԻԵՒՅԱՌԱ
4. ՁՆՈՐԴՈՒԹԵԱՆՍՀԱՒՐՍԻՄԷՈՆԻԵՍՍԱՐԳԻՍԾՄԱԿԻ
ՆԱՒԱԳԵՐԷՑՈՐԴԻԳՐԻԳՈՐՔԱՀԱՆԱՅԻԵՏՈՒՁԻ
5. ՄԳԱՆՁԱԳԻՆՀԱՅՐԵՆԻՔԱՅԳԻՆՁՃՆՃԱՆԿԻԳՆԵՐՔԻ
ԳԵՀՆԻՒՐԾԱՂԿՈՑՎՆԻՒՐՉՈՐԵՍԻՆԱՓՆԵՐՈ
6. ՎՆԻՍՈՒՐԲՄԱՅՐՍԼՈՒՍՈՅԵՒՍՈՐԱՓՈԽԱՐԷՆՍՀԱՍՏ
ՈՒՑԻՆՅԱՄԵՆԱՅՆԱՄԻՈՒԹԱՒՐՅԱՆՈՒՆԻՄՊԱՏԱՐ
7. ԱԳԵԼՔ̅Ս̅ԵՒԱՅԼԵՍԶԲԱՐԴԶԵՄԱՏՆԵՐՆԶԻՈՒՐԻՆ
ՁՎԱԽՃԱՆԼԻՆԻԳԻՇ(ԵՐ)ԱՊԱՇՏՈՒՆԵՒՄԱՏԱՂԱՌՆԵՆ
8. ԿԱՏԱՐԻՉՔՆԵՒՀԱՍՏԱՏՈՂՆՊԱՀՈՂՔՆԱՒՐՀՆԵՍՑԻՆ
ԻՔ̅Է̅Ա̅Յ̅

Transcription : *Ի թ(ուակ)ի ՈՁԸ. Ճնորհիւն Քրիստոսի, ի տէրութեան տեղ(ւ)ոյս՝ Գրիգորի Մագիստրոսի, որդւոյ Ապուղամրի (Պ), եւ յառաջնորդութեանս հաւր Սիմէոնի, ես՝ Սարգիս, Ծմակին աւագերէց, որդի Գրիգոր քահանա(յ)ի, ետու զիմ գանձագին հայրենիք այգին, (եւ) զՃնճանկի գներքի գեհն, — իւր ծաղկոցովն, իւր չորեսին ափներովն, — ի սուրբ Մայրս Լուսոյ : Եւ սորա փոխարէնս հաստուցին՝ յամենայն ամի ութ աւր՝ յանուն իմ պատարագել զՔրիստոս : Եւ այլ եւս զԲարդզեմայ տներն. զի ուր ինձ վախճան լինի, գիշ(եր)ապաշտաւն եւ մատաղ առնեն : Կատարիչքն եւ հաստատող պահողքն՝ աւրհնեսցին ի Քրիստոսէ Աստուծոյ :*

Traduction : « En 682. Par la grâce du Christ, sous la puissance sur ce lieu de Grigor Magistère, fils d'Apoughamr (IV), et sous la supériorité du Père Siméon, moi, Sarguis, curé de Tzmak, fils du prêtre Grigor, j'ai donné ma propriété de vigne, achetée de mes deniers, (ainsi que) le côté bas de Chendjanik, avec son parterre et ses quatre bordures, à cette sainte Mère de Lumière. Et ceux-là (= les congréganistes) en récompense m'ont assuré d'immoler le Christ huit jours chaque année, en mon nom. J'ai aussi donné les maisons de Qargzèm, pour célébrer un office de nuit et pour faire des agapes là où je serai mort. Que ceux qui exécuteront cela et l'observeront soient bénis du Christ Dieu ! »

Ligne 5 : *Հայրէնիք* pour *Հայրենիք*. — 7 : à noter la forme vulgaire *տն-եր* pour *տունք*. *գիշապաշտաւն* pour *գիշերապաշ-տաւն*.

La date 682 de l'ère arménienne correspond à l'année **1233** de notre ère.

167

BAGNAIR. — Au même endroit que la précédente :

1. ՈՁԲ

2. ԿԱՄԱՒՔՄԱՐԴԱՍԻՐԻՆԱՅԵՍՎԱՐՀԱՄ(*sic !*)ՈՐԴԻՍ ԽԻԹԱՐԱԹՈՍՆԱԻԷՏԵԱՅՆՋԷՋԿԱՆՅԵԻՋԻԻԳ

3. ԱԿԻՅԻՄՓԱՆՋԱՆՄԵՋՍ(*sic !*)ՄԻԱՔԱՆԵՅՍՔՍՈԻՐՔՍ ԱԻՐՍԼՈԻՍՈՅԵՏՈԻՁԻՄԳԱՆՋԱԳԻՆԿՈԻԴՊԱԿՆ

4. ԻՓՈՐԼՈՅԿՏԵՐՆՈՐԻԹՈՐՈՍՈՆՅԿՈԻԴՊԱԿԻՆՎԵՐԱԷ ԵԻՁԱՅՆՏՈԻՆՆՈՐՍԵԻՔԹԵՆՑՀՄՆԱԿԻՅԷԵԻԻ

5. ՎԵՐԱՅՆԿՈԻԴՊԱԿՆԻՄՃԻՆԱԾԵԻՍՈՔԱՀԱՅՐՍԻՄԷՈ ՆԵԻՄԻԱՔԱՆՔՍՓՈԽԱՐԷՆՈՀԱՏՈԻՅԻՆՄԵՁՅԱՄ

6. ԵՆՔՅՆԱՄԻՏԱՄՆԵԻԵՐԿՈԻԱԻՐՊԱՏԱՐԱԳՁՈԻԹՆՎԱ ՀՐՄԱԵՐԵՔՆՓԱԽԱՆՑԻՆՁՄԻՆՆՄԱՄՔԱՆԻՆԱՐԴԵԹ

7. ԷՈՔՅԱԽԱՉՆՈՐԴԱՑՏԵԳՈՅՍՁԳՐԵԱԼՍԽԱՓԱՆԷԿԱՄ ԾԱԽԷՄԵՐՄԵՂԱՑՆՊԱՏԱՍԽԱՆՏԱՑԵՆՅԱՏԵՆԻՆՔԻ ։

Transcription : ՈՁԲ. *Կամաւք մարդասիրին Աստուծոյ, ես՝*

Վարհամ (sic!), *որդի Մխիթարայ, թոռն Աւէտեացն Ջէչկանց, եւ զիւգակից իմ՝ Փանձանմենձս, միաբանեցաք սուրբ Մաւրս Լուսոյ, եւտու զիմ գանձագին կուղպակն ի փողոցկանըն, որ ի Թորոսենց կուղպակին վերայ է. եւ զայն տունն՝ որ Սեւքթենց հմնակից է. եւ ի վերայն կուղպակն՝ իմ շինած*(*ն*) : *Եւ սորա՝ հայր Սիմէոն եւ միաբանքս, փոխարէնս հաստուցին մեզ՝ յամենայն ամի՝ տասն եւ երկու ատր պատարագ. զութն՝ Վահրամայ, երեքն՝ Փառանցին, զմինն՝ Մամքանին : Արդ, եթէ որ յառաջնորդաց տեղ*(*ւ*)*ոյս՝ գրեալս խափանէ կամ ծախէ, մեր մեղացն պատասխան տացէ* (!) *յատենին Քրիստոսի :*

Traduction : « 682. Par la volonté de Dieu aimant les hommes, moi, Vahram, fils de Mkhithar, petit-fils d'Avétis Tchetchkantz, et ma compagne Pharantz, nous nous sommes affiliés à la sainte Mère de Lumière. J'ai donné ma boutique achetée de mes deniers, située dans l'impasse (?), au-dessus de la boutique des Thorossenq, et la maison qui est mitoyenne (?) aux Sevqthenq, et la boutique d'en haut que j'ai construite. Et le Père Siméon et les congréganistes, en récompense, nous ont assuré tous les ans douze jours de messes : huit jours pour Vahram, trois jours pour Pharantz, un jour pour Mamqan. Or, si quelqu'un des supérieurs de cet endroit dépense (cela) ou met obstacle à ce qui est écrit ici, qu'il soit coupable de nos péchés devant le tribunal du Christ! »

Ligne 2 : *Վարհամ* pour *Վահրամ*. — 2-3 : *զիւգակից* pour *զուգակից*. — 3 : *Փանձանմենձ*, ce nom est écrit autrement à la ligne 6 : *Փառանց*, qui veut dire *Փառանձեմ*. — 4 : *փողոցկանը* = « impasse » (?), V. pour ce mot le N° **153**. *հմնակից*, je ne trouve pas ce mot dans les dictionnaires; mais je crois qu'il signifierait « mitoyen » ou « copropriété ».

La date 682 de l'ère arménienne correspond à l'année **1233** de notre ère.

(*A suivre.*)

K. J. Basmadjian.

L'ARMÉNIEN CLASSIQUE POUR LUI-MÊME (1)

L'arménien est une langue indo-européenne, c'est-à-dire l'une des transformations d'une langue non conservée qui est représentée aussi par l'indo-iranien (védique, sanskrit; langue de l'Avesta, vieux perse) (2), le slave et le baltique, l'albanais, le grec, le germanique, le celtique et l'italique (latin et osco-ombrien), sans compter les deux représentants nouvellement trouvés de l'indo-européen : le tokharien et le hittite.

Pour le traitement des gutturales, l'arménien (avec le phrygien et le thrace) marche avec l'indo-iranien, le slave, le baltique, l'albanais (groupe oriental) et s'oppose au grec, à l'italique, au celtique, au germanique (groupe occidental).

Quant aux voyelles *o* et *a*, « le celtique, l'italique, le grec, l'arménien (et le phrygien) distinguent régulièrement *ă* et *ŏ*, et ne les confondent que dans certains cas particuliers, peu nombreux et rigoureusement définis, et variables d'une langue à l'autre. A ces deux voyelles distinctes, les autres dialectes répondent toujours par une seule voyelle, qui est de timbre *a* en germanique, albanais, baltique et indo-iranien, de timbre *o* en slave. Cette ligne dialectale croise donc celle des gutturales :

(1) Leçon d'ouverture du cours d'arménien classique inauguré à l'Institut Catholique de Paris, le lundi 8 novembre 1926. — Ces pages s'inspirent surtout des deux ouvrages suivants : *Esquisse d'une grammaire comparée de l'arménien classique*, Vienne, 1903, *Altarmenisches Elementarbuch*, Heidelberg, 1913, par M. A. Meillet, Membre de l'Institut, Professeur au Collège de France, et d'un cours professé par le même à l'École des Hautes Études, en 1919-1920. Les lecteurs familiarisés avec l'enseignement du Maître ne s'étonneront donc pas d'y reconnaître nombre de citations implicites et d'y entendre l'écho de ses leçons.

(2) Les deux branches de l'indo-iranien sont très vivantes, mais nous citons seulement les vieilles formes de la langue.

l'arménien va ici avec le grec, l'italique et le celtique, tandis que le germanique concorde avec l'albanais, le baltique, le slave et l'indo-iranien.

« Ceci n'a rien de surprenant : chacune des lignes qui marquent les limites dialectales, dites... lignes d'isoglosses, est indépendante des autres... » (1).

Gutturales à part, on ne sait si l'arménien n'est pas plus près du grec (traitement de *o*, emploi de l'augment, faits de vocabulaire, etc.) que de l'indo-iranien. Pedersen l'a dit le premier et Meillet a appuyé la démonstration (2).

Historiquement, l'arménien est l'idiome des populations qu'on rencontre dès le vi^e^ siècle avant J.-C. dans les régions montagneuses de l'Ararat, du lac de Van, des sources de l'Euphrate et du Tigre qu'elles occupent aujourd'hui encore.

Comment l'arménien est-il venu là?

C'est une question à laquelle on ne peut donner qu'une réponse probable.

Au début de l'époque historique la langue du pays où l'on parle arménien n'était pas l'arménien.

La langue des inscriptions trouvées dans la région du lac de Van et qui sont des viie, viiie siècles avant J.-C. a été suffisamment déchiffrée pour qu'on ait pu se rendre compte que ce n'est pas de l'arménien.

Comme disait très joliment notre Maître, M. A. Meillet, en novembre 1919 : « Cette langue des inscriptions vanniques est une langue qu'on ne comprend pas très bien. Elle est écrite en caractères cunéiformes : partie en idéogrammes, partie en notations syllabiques. Ce qui est écrit en notation syllabique, phonétique : on le lit, et on ne le comprend pas. Ce qui est écrit en idéogrammes : on ne le lit pas et on le comprend. Il suit de là qu'on peut se faire de cette langue une idée, et l'on voit bien que ce n'est pas de l'arménien. »

Quoi qu'il en soit, dans ces régions, vers les viie, viiie siècles,

(1) A. MEILLET, *Les dialectes indo-européens*[1], 1908, p. 51 et 19.

(2) A. MEILLET, *Remarques sur l'étymologie de quelques mots grecs*. Bull. Soc. Ling. XXVI, p. 1 et ss., où on trouvera le renvoi à PEDERSEN : *Reallexikon* de Ebert, vol. I, sous *Armenien*.

il y eut une dynastie assez puissante, à en juger d'après les inscriptions et les restes archéologiques — en particulier des travaux d'irrigation remarquables.

Puis l'empire assyrien s'écroule, l'empire achéménide lui succède, étend ses conquêtes et c'est alors que pour la première fois on lit le nom de l'Arménie.

Darius Ier (règne de 521 à 485) a fait graver des inscriptions : notamment l'une à Behistun, en Médie, sur une grande paroi de rocher, inscription si haut placée qu'elle n'a point été faite pour être lue; l'autre sur son tombeau, à Naxš-i-Rustam. Dans ces inscriptions Darius énumère les pays qu'il a soumis à son empire. Or, parmi ces pays, il y a *Armina*.

D'où sort ce nom qui apparaît là pour la première fois, et le peuple qu'il désigne?

Les Grecs se sont servis du même mot pour désigner le pays et ses habitants, probablement sous l'influence des achéménides : Ἀρμενία, Ἀρμένιος.

Mais ce nom, que les Iraniens, et les Grecs après eux, ont employé, n'a jamais été employé par les Arméniens eux-mêmes qui disent : *Hay*, Հայ (au pluriel *Haykh*, Հայք).

Toutefois, en face d'un nom tel que *Armina*, on est en droit de penser qu'il s'agit bien des Arméniens que nous connaissons.

En effet, Hérodote au ve siècle (480?-425?) dit que la langue des Arméniens ressemble à celle des Phrygiens. Il n'y a qu'un malheur : c'est que l'arménien n'est connu que plusieurs siècles après J.-C., et le phrygien très mal.

On sait cependant que le phrygien est une langue indo-européenne.

Il en résulte que l'arménien, semblable au phrygien, était déjà au temps d'Hérodote (ve s. av. J.-C.) une langue indo-européenne.

D'autre part on n'aperçoit pas de changements, de déplacements de populations après le ve siècle.

De grands mouvements de peuples se sont produits en Asie mineure durant la haute antiquité.

Un de ces mouvements, dirigé de l'Ouest vers l'Est, correspond aux phases de l'immigration thrace, commencée dès le

XIe siècle, peut-être même dès le XIIIe, et qui ne finit que vers les VIIIe, VIIe siècles.

Chaque nouvelle vague de cette immigration a eu pour résultat un refoulement vers l'Est des anciennes populations non indo-européennes de l'Asie mineure, comme aussi des différentes peuplades indo-européennes thraces, qui y avaient pénétré les premières.

Or Hérodote encore nous dit que les Arméniens étaient une colonie des Phrygiens, et que les Phrygiens, avant de passer en Asie, avaient séjourné en Macédoine. On est donc fondé à rattacher la migration arménienne à la migration thraco-phrygienne (1).

Et ici les conclusions suggérées par la linguistique recoupent les conclusions suggérées par l'histoire.

Si le phrygien et l'arménien sont des dialectes apparentés, et si par ailleurs le phrygien et le thrace sont eux aussi des parlers apparentés, on est amené à croire que les Arméniens seraient venus dans le pays, dit Arménie, non par l'Est, mais par l'Europe, c'est-à-dire en suivant l'itinéraire jalonné par ces noms : Thrace, Phrygie, Arménie. Ce n'est pas établi, mais c'est vraisemblable.

Il est donc probable que les Arméniens se sont introduits dans le pays, où on les trouve depuis le Ve siècle environ, entre le VIIIe et le VIe siècle av. J.-C.

Pendant longtemps l'arménien n'a pas été écrit. Il n'y a pas la plus petite trace de langue arménienne dans la littérature

(1) Voir : *Materialien zur älteren Geschichte Armeniens und Mesopotamiens*, von C. F. LEHMANN-HAUPT, mit einem Beitrage : Arabische Inschriften aus Armenien und Diyarbekr von Max van BERCHEM. Berlin, 1907. — Abhandlungen der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philologisch-Historische Klasse. Neue Folge. Band IX. Nro 3. p. 121 et p. 67, et *Histoire du peuple arménien*, par Jacques DE MORGAN. Paris, 1919, chap. II. — Voir aussi l'article *Kimmerier* (LEHMANN-HAUPT) dans PAULUS *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Neue Bearbeitung, begonnen von Georg WISSOWA... herausgegeben von Wilhelm KROLL, Stuttgart, 1921.

L'auteur admet que Cimmériens et Trères étaient des peuplades thraces, mais tandis qu'il confirme que les Trères ont pénétré en Asie mineure par l'Ouest, il établit, à l'aide des inscriptions assyriennes, que les Cimmériens y sont entrés par le Nord-Est, probablement par les passes centrales du Caucase.

ancienne : pas un mot arménien cité dans un texte grec ou latin. La langue arménienne nous est inconnue pendant toute l'antiquité.

Par un accident, dont la cause est peut-être à chercher dans sa situation et sa configuration géographique, l'Arménie n'a pas subi dans l'antiquité l'influence de la civilisation gréco-latine.

La conquête d'Alexandre a touché à peine à l'Arménie, et, dès le réveil de l'iranisme, l'Arménie est dominée par une noblesse parthe. La démonstration linguistique que M. A. Meillet poursuit de l'influence parthe sur la langue arménienne concorde avec les faits historiques (1). Il y a eu action politique de l'empire romain dans ce pays de « marches » (les *marz-pan* sont des *mark-graf*), mais à peu près aucune action de civilisation, aucune action linguistique. Tout au plus, du point de vue linguistique, doit-on tenir compte des petites garnisons romaines : de là un mot arménien tel que կառք. *karkh*, « char », emprunté directement au mot latin *carrus*, lui-même d'origine gauloise, et quelques autres qui ne sont guère que des épaves isolées (2).

Durant tout ce temps on n'écrit pas : on n'écrivait pas le parthe. On ne l'a écrit qu'à la fin de la période arsacide, et les premières inscriptions en moyen-iranien qu'on ait sont sassanides (IIIe siècle). Il n'y eut donc rien d'écrit en Arménie, pays de domination arsacide. La langue du pays n'était qu'un patois; la noblesse parlait parthe. « L'arménien n'était que la langue du peuple, à peu près comme, après la conquête normande, le français était en Angleterre la langue de l'aristocratie dominante et le saxon celle des sujets saxons (3). »

(1) *De l'influence parthe sur la langue arménienne*, par A. MEILLET. Revue des Études Arméniennes, t. I, fasc. I, 1920, p. 9-11; et autres articles dans la même revue à partir de cette date. M. A. Meillet avait déjà fréquemment signalé et commencé à étudier cette influence au cours de ses travaux antérieurs. Voir notamment : *Sur les mots iraniens empruntés par l'arménien*. Mém. Soc. Ling. t. XVII, p. 242-250, 1912.

(2) Voir : *Hypothèses sur quelques emprunts de l'ancien arménien au latin*, par A. MEILLET. Mém. de la Soc. de Ling. t. XVIII, p. 348-350. 1913.

(3) *De l'influence parthe sur la langue arménienne*. par A. MEILLET. Revue des Études arméniennes, t. I. fasc. I. 1920, p. 11.

Les rapports entre la langue arménienne et les langues indo-européennes datent du Christianisme.

Il y a alors une littérature arménienne considérable : toute la Bible, traduite; des textes patristiques, traduits; quelques ouvrages originaux aussi : des chroniques, des ouvrages de théologie, dont le plus important est le traité d'Eznik, connu sous le nom de « Contre les Sectes », en réalité une sorte de « Démonstration de la vérité chrétienne », ou même de « Traité sur Dieu ».

Quand et comment tout cela a-t-il été fait?

D'après la tradition, reposant sur les témoignages des historiens arméniens, la langue des traducteurs a été constituée au ve siècle après J.-C. On donne même la date : 414, et l'on célébra en 1914 l'anniversaire de l'invention de l'alphabet arménien.

C'est là une doctrine intéressante.

Comment les choses se seraient-elles donc passées?

M. Meillet soupçonne, sans pouvoir le démontrer, que le christianisme est venu en Arménie du côté irano-syrien. La langue et les témoignages historiques l'indiquent.

Quoi qu'il en ait été à ses toutes premières origines, au cours de son développement, la christianisation de l'Arménie apparaît comme ayant été le fait de deux églises de langue différente : la syrienne et la grecque.

Les deux influences ont existé et elles ont laissé chacune leur trace dans le vocabulaire chrétien. Le nom du prêtre chrétien, en arménien, est double : քահանայ, *khahanay*, qui vient du syriaque ܟܗܢܐ *kōhnō* (où *ō* est un ancien *a*) et a passé en arménien sous sa forme syriaque, et երէց, *erēc* « ancien », qui est la traduction du grec πρεσβύτερος.

Ces deux influences religieuses traduisent probablement deux influences politiques différentes. En réalité, l'Arménie a toujours été un objet de contestation entre les empires de l'Ouest et les empires de l'Est (1). Au cours de sa christia-

(1) Cette situation politique de l'Arménie au cours des siècles, due en grande partie à sa situation géographique, a été assez bien décrite, à grands traits, par J. LAURENT, *Les origines médiévales de la question arménienne*, Revue des Études arméniennes, t. I, fasc. I, 1920, p. 35-51. La description que nous avons en vue est aux pages 40-41.

nisation elle a subi l'influence de l'empire sassanide et de l'empire romain. Or, le christianisme en Perse est de type araméen, le christianisme à Constantinople de type grec.

Pendant longtemps il est manifeste que la langue de l'Église en Arménie a été en partie syriaque, en partie grecque. L'emploi du syriaque comme langue liturgique, certainement plus ancien, devait prédominer, tandis que l'emploi du grec y devait être plus restreint et à coup sûr y a été plus tardif. En effet, tous les emprunts de l'arménien au grec, autres que ceux qui sont passés par la Syrie et la Perse, ont l'air d'être de l'époque des premiers traducteurs (début du ve siècle) au plus tôt (1). On peut discuter sur le rôle qu'ont dû jouer respectivement comme langue liturgique, le syriaque et le grec; un fait demeure certain : durant les premiers siècles de la christianisation de l'Arménie, l'arménien n'y était pas employé d'une façon rituelle.

Tant que la dynastie des arsacides arméniens a été assez solide, cet état de choses a pu durer. Mais dès 238 la domination des sassanides s'étend sur l'Arménie, et en 387 l'Arménie, bien qu'elle conserve encore des rois, est partagée entre les Perses et les Romains. Puis en 428 (ou 429?) après plusieurs révolutions et restaurations instables, le dernier roi arsacide, Artachès IV, est mandé par le Roi de Perse, Vram, à sa cour, pour se justifier des accusations portées contre lui par les seigneurs arméniens, et il n'en revint jamais. L'Arménie est désormais gouvernée, partie par des marzpans ou gouverneurs généraux perses, partie par des gouverneurs généraux byzantins.

Or, c'est justement entre ces deux dates : 387-428 que, d'après la tradition, les Arméniens, déjà antérieurement menacés dans leur indépendance, se seraient, sous un de leurs tout derniers rois, Vramchapouh, et à l'instigation de leur grand Patriarche Sahak, créé un alphabet, qui fixait leur langue, leur permettait de se constituer toute une littérature historique et religieuse, assurait, contre les Perses, le main-

(1) Voir : A. Meillet, *Sur les mots iraniens empruntés par l'arménien*. Mém. de la Soc. Ling. t. XVII, p. 248.

tien de leur foi chrétienne, contre les Grecs comme contre les Perses, la survivance de leur nationalité, et ménageait à leur patrie la possibilité d'une résurrection.

Il faut avouer que cette tradition a quelque chose de saisissant et ne manque pas de vraisemblance. Elle concorde avec les données historiques, géographiques, religieuses, et on peut, en gros, se représenter les phases principales du long mouvement qui a abouti à l'isolement si singulier, et qui dure encore, de la chrétienté arménienne.

Pendant les sept ou huit premiers siècles de son histoire l'Arménie est reliée à l'Iran, surtout par les Parthes, et c'est du côté irano-syrien qu'a dû lui venir originairement le christianisme. Mais la dynastie sassanide est du sud de l'Iran. Sa domination a coupé les liens entre Arménie et Iran. L'Arménie s'est alors appuyée sur l'empire romain et a développé son christianisme en liaison avec la hiérarchie grecque. Et l'on a créé une langue religieuse isolant l'Arménie de la Syrie et de l'Iran sassanides.

Aussi bien, du point de vue dogmatique, l'horreur innée du chrétien arménien pour le nestorianisme devait aider à cette séparation et la maintenir. Et l'on sait combien la théologie nestorienne triompha au sein du christianisme dans l'empire perse sous la dynastie sassanide (1).

On peut même dire, et le paradoxe n'est que dans le terme, que c'est cette horreur, très orthodoxe, pour Nestorius, qui devait amener, vers 552, les Arméniens à se séparer de l'orthodoxie. Par suite de circonstances complexes et de malentendus théologiques, auxquels donna naissance une terminologie restée inadaptée dans leur langue, les Arméniens, somme toute, refusèrent de reconnaître le dogme de Chalcédoine (451 : deux natures dans le Christ) parce qu'ils croyaient y retrouver l'hérésie abhorrée de Nestorius (deux personnes dans le Christ) condamnée au Concile d'Éphèse (431) (2). A partir

(1) Voir : J. Labourt, *Le Christianisme dans l'empire perse sous la dynastie sassanide* (224-632). 1re éd. Paris, 1904.

(2) Voir : Fr. Tournebize, article Arménie, dans le *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie ecclésiastiques*, publié sous la direction de Mgr A. Baudrillart, etc... Fasc. XIX-XX. Paris, 1925. col. 302-303.

du VIe siècle, avec des alternatives d'union et de rupture avec les Grecs et des collusions, plus apparentes que réelles, avec le monophysisme, le tout suivant les fluctuations politiques, le corps de la chrétienté arménienne demeure pratiquement et définitivement isolé.

Si vraisemblable qu'elle soit, on a cependant fait à la doctrine traditionnelle, qui place les origines de la littérature arménienne au Ve siècle, deux difficultés. Une date aussi haute, dit-on, rend difficilement explicables deux faits.

Le premier fait est l'absence de toute inscription en langue arménienne durant tout le Ve et tout le VIe siècle. La tradition nous montre la langue fixée et écrite dès le début du Ve siècle et nous ne trouvons d'inscriptions arméniennes qu'à partir du VIIe. Comment expliquer cette absence d'inscriptions pendant deux siècles?

A cette première objection on peut répondre. Pas d'inscriptions avant le VIIe siècle. Soit. Mais les langues chrétiennes de traduction n'ont pas servi épigraphiquement, au début, aux peuples pour lesquels elles ont été créées. Ceci est vrai des Gots, des Slaves, des Coptes : c'est vrai aussi des Arméniens, tout simplement. Loin de faire exception, ils rentrent dans la règle générale.

Le deuxième fait a été signalé par M. F. Macler dans son ouvrage capital sur le texte arménien de l'Évangile (1). M. Macler fait remarquer que, dans les passages relatifs à l'inscription placée sur la croix (Luc, XXIII, 38 et Jean, XIX, 20), le mot « *datmaterēn* », դաղմատերէն, littéralement « *en dalmate* », est employé pour dire « *en latin* ». Il reconnaît que la Dalmatie a toujours été une province de langue latine; mais il se demande à quelle époque cet emploi de « dalmate » pour « latin » pourrait le mieux s'expliquer. Il pense au règne de Justinien (527-565) qui réunit la Dalmatie à l'Empire de Constantinople. Et il formule ainsi en bref son hypothèse : « C'est

(1) *Le Texte Arménien de l'Évangile, d'après Matthieu et Marc*, par Frédéric MACLER, Paris, 1919, p. 638-642. — Voir : *Revue des Études Arméniennes*, tom. I, fasc. 2, 1920, p. 161-167, la recension de A. MEILLET; voir aussi *Recherches de Science religieuse*, janvier-mars 1920, p. 28-51.

donc après 527 qu'on a pu songer à appeler le *latin* du *dalmate*, car il s'est trouvé à ce moment que l'Empire d'Orient comprenait une province de langue latine (1). »

Ce դալմատերէն, *datmateren*, ne persuade guère. On ne voit pas encore clairement les détails du processus sémantique par lequel *datmateren* « en dalmate » est arrivé à signifier « en latin ». Mais toute la côte d'Illyrie était vraisemblablement dès le IVe siècle assez entièrement latinisée pour qu'on comprenne dans une certaine mesure que la langue latine ait été dénommée par les Arméniens : la langue parlée en Dalmatie.

M. E. Jacquier ne croit pas l'objection assez forte pour ébranler la date assignée par la tradition à la version arménienne des Évangiles (2). Et nous craignons que le R. P. P. Peeters n'ait un peu trop rondement accepté comme une conclusion ce qui dans la pensée de M. Macler n'est bien certainement qu'une hypothèse (3).

Sans être péremptoire, la réponse donnée à ces objections nous paraît suffisante pour les écarter, surtout quand, par ailleurs, il y a tout un ensemble de faits qui militent en faveur de la date traditionnelle. J'en ajouterai un à la fois historique et linguistique.

Tout le monde s'accorde pour reconnaître que le traité d'Eznik a été écrit avant 450. L'absence, dans ce traité, de toute allusion au Concile de Chalcédoine est, quand on connait les habitudes des théologiens d'Arménie qui ont écrit après ce concile, un argument quasi péremptoire en faveur de cette date extrême : avant 450.

Weber a proposé 445-448 et j'avais adopté ses conclusions (4). En y regardant un peu mieux, je crois maintenant qu'on serait plus près de la vérité en remontant ce traité jusqu'aux environs de 430, ou peu après.

Voilà une donnée historique.

(1) *Op. cit.*, p. 641.
(2) *Revue biblique*, XXIX, 1920, p. 155, n. 2.
(3) *Revue des Études arméniennes*, t. I, fasc. 3, 1921, p. 386, bas.
(4) Voir : Le *De Deo* d'Eznik de Kolb, connu sous le nom de « Contre les Sectes », par L. Mariès. Paris, 1924. On trouvera là l'indication des dissertations de Weber.

Or, si l'on compare la langue d'Eznik et la langue de la traduction des Évangiles, on constate une ressemblance parfaite.

En rapprochant cette donnée linguistique de la donnée historique, on est donc amené à placer, avec la tradition, les origines de l'écriture et de la littérature arméniennes au début du ve siècle.

Au surplus, à qui voudrait, à la tradition, opposer une autre hypothèse et une autre date, incomberait la tâche difficile de fournir une doctrine aussi cohérente et cadrant aussi bien avec les faits historiques et religieux attestés par ailleurs.

En effet, si l'on admet la date traditionnelle, c'est-à-dire les premières années du ve siècle, on s'explique très bien les motifs qui ont poussé les Arméniens à cette double création d'un alphabet national et d'une littérature nationale et religieuse. « A l'époque où les libertés religieuses de l'Arménie étaient menacées par les violences du mazdéisme perse, le roi Vramchapouh et le patriarche Sahak, aussi habiles diplomates que patriotes », et bons chrétiens par surcroît, « avaient compris que, si l'Arménie ne se séparait pas d'une manière très nette de ses puissants voisins par son développement intellectuel, c'en était fait, non seulement du christianisme chez elle, mais aussi de sa nationalité. Le Roi et le patriarche, instigateurs de cette recherche d'un alphabet national... sauvèrent la race toute entière, et les effets bienfaisants de leur influence se sont fait sentir, au travers des siècles, jusqu'à nos jours » (1).

Jusqu'à meilleur informé, nous pouvons donc conclure, il me semble, que la doctrine traditionnelle reflète fidèlement la vérité des faits.

Nous pouvons dès lors, en résumé, définir l'arménien classique : une langue indo-européenne apportée et parlée par une population qu'on rencontre dès le vi^e^ siècle avant Jésus-Christ, dans la région dite Arménie, et fixée par l'écriture, sous l'influence du Christianisme, pour des fins chrétiennes et nationales, dans les premières années du ve siècle après Jésus-Christ.

(1) Jacques de Morgan, *Histoire du peuple arménien*, 1919, pp. 111-112.

Il nous reste à définir plus précisément la notion d'arménien ancien ou classique; les Arméniens disent : գրաբառ, *grabar* « langue littéraire ».

On ne peut pas définir l'arménien ancien *par comparaison :* il est unique.

Le cas de l'arménien ancien est tout différent de celui du grec ancien. Le grec ancien nous est connu par tout un ensemble de dialectes. « La comparaison de ces divers parlers grecs permet de déterminer avec précision les traits essentiels de ce *grec commun*, dont les dialectes sont les différenciations postérieures », traits « par lesquels le grec, en son ensemble, s'oppose à l'ensemble des autres langues indo-européennes » (1).

Pareil travail est impossible pour l'arménien ancien : il ne nous est connu que par une seule forme : l'arménien littéraire ou classique.

Sans doute, au moment où cette langue littéraire fut fixée, la langue arménienne était-elle dialectalement différenciée. Mais de ces dialectes il ne reste plus, — probablement avec quelques adaptations dont nous ne pouvons plus nous rendre compte, — que celui-là seul qui a servi de base à l'établissement de la langue littéraire. Encore ne sait-on pas quel était au juste ce dialecte. Quelques menus indices linguistiques donnent cependant à croire que ce fut vraisemblablement le dialecte de la province de Tarawn, située aux alentours du lac de Van.

L'arménien classique ne peut donc être défini que *philologiquement :* c'est-à-dire en dressant la liste des principaux textes où se retrouvent les caractéristiques linguistiques et grammaticales de la première époque, appelée par les Arméniens l'Age d'or : ոսկեդար.

Philologiquement, l'arménien classique est la langue dans laquelle ont été traduits, dans la grande première moitié du ve siècle après J.-C., une partie des Livres Saints du Christianisme, et dans laquelle ont été rédigés un certain nombre d'ouvrages appartenant à ce groupe initial.

(1) A. MEILLET, *Aperçu d'une Histoire de la Langue grecque*, 1re édition 1913), p. 21.

Les caractéristiques de cette langue ont été établies par les Mkhitharistes de Vienne.

Dans le type linguistique unique que constitue l'arménien strictement classique, ils ont reconnu quatre types de styles :

1. Eznik, la traduction de la plus grande partie de la Sainte Écriture (particulièrement les Psaumes, les Évangiles, etc...). Les Évangiles, sous la forme où nous les ont conservés les manuscrits, ont été traduits du grec. C'est le grand mérite de M. Macler de l'avoir démontré d'une façon décisive, jusqu'à avoir pu déterminer à quel type parmi les manuscrits grecs appartenait l'original utilisé par les traducteurs arméniens.

2. Koriwn, Agathangelos. Fauste de Byzance, etc.

3. La traduction des commentaires de la Sainte Écriture par saint Ephrem : traduction faite sur le syriaque, etc...

4. La traduction des Catéchèses de saint Cyrille de Jérusalem et de quelques livres de la Sainte Écriture : Judith, Esdras, etc...

Ces quatre types de styles ne se différencient ni par l'orthographe, ni par la grammaire; mais le vocabulaire et le tour de phrase présentent des différences.

Les ouvrages originaux de l'Age d'or ne sont connus qu'à travers des manuscrits médiévaux, dont l'orthographe est souvent dénaturée : Eznik, par exemple, ne nous est connu que par un manuscrit unique, du XIIIe siècle, 1280.

Il n'en existe qu'une seule édition, celle de Venise, 1826 (la 1re éd. de Smyrne, 1762, n'a plus qu'un intérêt historique).

Cette édition de Venise a eu plusieurs tirages mais dans lesquels seul le millésime de la page du titre diffère.

Il est vrai qu'en 1902, Adjarian avait la bonne fortune de retrouver, dans la Bibliothèque d'Etchmiadzin, ce manuscrit unique que l'on croyait brûlé, et en publiait dès 1904, en collaboration avec Galoust Tēr-Mkrtčean, une collation très soignée.

C'est cette collation, jointe aux travaux de Schmid et de Kalemkiar, parus avant la découverte d'Adjarian, qui a rendu possibles les études que j'ai publiées naguère sur Eznik.

Mais ce ne sont encore là que des travaux préparatoires et Eznik attend toujours l'édition qu'il mérite.

De la Bible, il n'existe qu'une seule édition originale, celle

de Zohrab, Venise 1805. Toutes les éditions postérieures la reproduisent plus ou moins fidèlement. Malgré tout, le texte, en particulier celui des Évangiles, est somme toute bon, et concorde en gros avec le texte des meilleurs manuscrits anciens. Et sur cette question importante du texte de l'Évangile, M. Macler a de nouveaux titres à notre reconnaissance. Non seulement, soutenu par la libéralité et le patriotisme éclairés de M. Léon Mantacheff, il a publié en édition phototypique le manuscrit E 229 d'Etchmiadzin, daté de l'an 989, qui est le meilleur exemplaire de la Version arménienne des Evangiles, mais encore, dans son livre sur le Texte arménien de l'Évangile, il a mis en plein relief la toute première importance pour le texte, de ce manuscrit, et démontré que le texte de Zohrab reproduit un manuscrit excellent et qui se rattache aux manuscrits les meilleurs (1).

Pour les Historiens, la publication d'une véritable édition critique a été entreprise. Ont paru Lazare de Pharbe, d'après le manuscrit unique, et Agathangelos, d'après les manuscrits d'Etchmiadzin (2). L'édition critique de Moïse de Khoren,

(1) *L'Évangile arménien*, édition phototypique du manuscrit n° 229 de la Bibliothèque d'Etchmiadzin. Paris, Geuthner, 1920. Voir A. MEILLET, *Revue des Études arméniennes*, t. I, fasc. 2, 1920, p. 167-169 et L. MARIÈS, *Recherches de Science religieuse*, 1922, p. 69-72. — Et ici, plus haut, p. 386, n. 1.

(2) *Ղազարայ Փարպեցւոյ պատմութիւն Հայոց եւ թուղթ առ Վահան Մամիկոնեան, աշխատութեամբ Գ. Տէր-Մկրտչեան եւ Ստ. Մալխասեան. Տփղիս* (Tiflis). *Արագատիպ Մնացական Մարտիրոսեանցի*. 1904, in-8° *ԺԶ* (XVI)-211 et 3 pages non paginées. Dans la collection : *Պատմագիրք Հայոց ի լոյս ածեալ բաղդատութեամբ ձեռագրաց ի ձեռն բանասիրաց Հայոց : Հատոր առաջին, գիրք չորրորդ. Ղազար Փարպեցի.* [Sur la couverture imprimée : *Պատմագիրք Հայոց. Հատոր առաջին. գիրք չորրորդ. Ղազար Փարպեցի.*]

Ագաթանգեղայ պատմութիւն Հայոց, աշխատութեամբ Գ. Տէր-Մկրտչեան եւ Ստ. Կանայեանց. Տփղիս (Tiflis). *Արագատիպ Մնացական Մարտիրոսեանցի*. 1909, in-8° *Ձ* (LXXX) — 474 — *Լ* (XXX) pages. Dans la collection *Պատմագիրք Հայոց ի լոյս ածեալ բաղդատութեամբ ձեռագրաց ի ձեռն Գ. Տէր-Մկրտչեան, Ստ. Մալխասեանց, Ստ. Կանայեանց եւ այլոց ընդ վերահսկողութեամբ Ստ. Մալխասեանց*. [Sur la couverture imprimée : *Պատմագիրք Հայոց. Հատոր առաջին, գիրք երկրորդ. Ագաթանգեղոս.*]
Cf. A. MEILLET, *Remarques sur le texte de l'Historien arménien Agathange*, Journal asiatique, novembre-décembre 1910, p. 457-481.

Une édition de Koriwn avait été aussi annoncée en 1909 : voir cette édition

annoncée dès 1909, a elle aussi paru dans la même collection, en 1913, mais je ne l'ai pas encore eue entre les mains.

On lit la plupart des ouvrages de la littérature arménienne, celle de l'Age d'or comme celle qui a suivi, dans les éditions des PP. Mkhitharistes de Venise. Ces éditions ont été méritoires et l'on ne dira jamais assez haut la reconnaissance que la nation arménienne et les arménistes doivent à des savants comme Aucher, Avetikhean, Siourmélian, Bagratouni et tant d'autres, qui, durant la première moitié du XIXe siècle, ont illustré l'Académie de Venise. Mais ces premières éditions des Mkhitharistes sont à rapprocher de celles des humanistes de la Renaissance : ce sont de simples reproductions de manuscrits plutôt que des éditions proprement dites. Or, de la Renaissance classique à la Renaissance arménienne, pour l'appeler de ce nom, il y a près de trois siècles. Et on peut regretter que les Mkhitharistes n'aient pas fait profiter davantage les textes arméniens des progrès réalisés durant ce temps par la philologie dans le domaine des langues latine et grecque. On peut bien dire qu'à l'heure actuelle on est loin, même pour les auteurs édités, d'avoir mis à profit tout ce que nous ont conservé les manuscrits.

Voilà donc, en bref, ce qu'on entend par arménien classique : la langue d'un nombre assez restreint d'ouvrages arméniens écrits dans la première moitié du Ve siècle après J.-C., ouvrages qu'on lit pratiquement aujourd'hui dans les éditions des PP. Mkhitharistes de Venise, faites dans la première moitié du XIXe siècle.

Les caractères de cette langue, fixée au début du Ve siècle après J.-C., sont curieux, et ils ne sont pas propres à l'arménien.

La fixation de cette langue a d'abord comporté la création d'un alphabet particulier, fondé sur l'alphabet grec, mais rigoureusement adapté à la langue.

En second lieu, la langue ainsi fixée est une langue faite pour traduire des langues étrangères, ou pour exprimer des

d'Agathange, p. 402 (note à la ligne 8). Le renseignement se trouve dans l'article précité de Meillet, à la page 159, note 1.

idées qui ont pris naissance dans un autre milieu : c'est une langue faite pour le Christianisme. C'est donc une littérature nettement religieuse, mais fondée sur l'usage courant de la langue. Car l'arménien classique n'est pas une langue artificielle. Les premiers traducteurs étaient des hommes et des esprits merveilleusement doués : intelligence, souplesse, adaptation au réel. Ils ont saisi l'usage de la langue tel qu'il était au moment où ils l'ont fixée, et nous aurons l'occasion de voir comment cet usage se révèle avoir été profondément, et au meilleur sens du mot, populaire. Mais c'étaient des traducteurs et on ne doit jamais oublier que de ces textes, qui constituent en quelque sorte le *Canon* de l'arménien classique, la partie de beaucoup la plus grande est des traductions. La traduction de la Sainte Écriture est, c'est un fait, servile, tout en étant bien arménienne. Les auteurs des quelques textes originaux conservés ont imité cette langue des traductions et leur culture était de même grecque ou syriaque. Les formes grammaticales sont naturellement correctes et ne donnent lieu à aucun doute, mais la structure de la phrase peut toujours avoir été influencée par les langues étrangères; on doit donc perpétuellement se tenir sur ses gardes et tenir compte autant que possible des originaux.

Ces deux caractères : langue fixée à l'aide d'un alphabet particulier, adapté à la langue, et : langue faite pour traduire des langues étrangères, sont spécifiques des langues qui ont été fixées en *Orient*. Il y a là, comme le disait M. Meillet, un grand fait qu'on ne remarquera jamais assez. Vis-à-vis de la langue écrite les peuples orientaux se sont comportés d'une façon toute différente de celle des peuples occidentaux. Le Christianisme a été porté dans l'Occident comme dans l'Orient, mais avec un résultat linguistique différent des deux côtés.

Dans l'Europe occidentale il y avait une langue impériale, le latin, qui est restée la langue de l'Église; les langues locales ont servi seulement à interpréter cette langue. Par exemple les textes irlandais : auprès du texte des Psaumes, des lettres de saint Paul, etc., qui est reproduit *en latin*, on trouve des *gloses*, en irlandais : le but unique du texte en langue nationale est de faire comprendre le latin. En germanique, excep-

tion faite pour le gotique, il en est de même. On n'a pas créé d'alphabet, on n'a pas fixé une fois pour toutes une langue pour servir à tout le monde. La langue scientifique religieuse, c'est le latin; les autres langues sont des langues accessoires.

En Orient nous constatons un état de choses tout différent. Les Orientaux n'ont jamais accepté de se laisser christianiser en grec. Le grec d'abord n'avait pas pour lui, comme le latin, d'être la langue de l'État impérial romain. De plus le grec a comme une inaptitude congénitale à pénétrer à l'intérieur des terres, on ne trouve du grec que sur les côtes : « il n'y a du grec que sur les franges », disait très joliment M. Meillet. Le grec ne pouvait donc jouer en Orient le rôle du latin en Occident. Aussi, pour chaque groupe de populations, voyons-nous se constituer, au moment de la christianisation, une langue religieuse et rituelle. Ainsi pour le gotique, langue germanique mais fixée en Orient dans la péninsule balkanique par l'évêque arien Ulfilas. De même, un peu auparavant, le copte avait été ainsi fixé, plus tard le slave et, à une époque intermédiaire : l'arménien.

L'arménien fait donc ainsi partie d'un grand groupe de langues où un alphabet a été créé, puis la langue notée, à un moment donné.

Parmi les formes variées que l'arménien présentait vers le début du ve siècle de notre ère, le groupe des premiers traducteurs a choisi une forme et l'a fixée par écrit de manière rigoureuse et pour le phonétisme et pour la morphologie. En dépit de certaines différences de style auxquelles nous faisions allusion plus haut, l'unité de l'arménien classique est manifeste. Si vous examinez quelques-uns des ouvrages énumérés tout à l'heure, vous constaterez que tous ont été écrits dans une seule et même langue fixée.

Une fois fixée, cette langue a eu une vitalité très grande ; elle s'est maintenue dans l'usage écrit très longtemps; elle a toujours servi de modèle et est à la base de tout ce qui a été écrit.

A part les textes écrits en Cilicie, au xie siècle et suivants, dans la langue locale et contemporaine d'alors, toute la littérature arménienne postérieure à l'époque classique, et cela jusqu'au cours du xixe siècle, est rédigée en *grabar*, c'est-à-dire

« langue littéraire », mais un *grabar* assez composite, divers, et disons-le — les Arméniens seront de mon avis — souvent assez artificiel et pédant. Il a fallu la grande réaction nationale, que l'œuvre magistrale et l'initiative de Mgr Aydenian, longtemps Abbé du Monastère des Mkhitharistes de Vienne, a si efficacement contribué à promouvoir, pour que l'arménien moderne, dans ses deux formes principales de Turquie et de Russie, prit une pleine conscience de sa valeur expressive.

Mais, du ve siècle au xixe, et surtout au cours de ce que l'on pourrait appeler le Haut Moyen Age arménien, la langue écrite a subi des influences autres que celle de l'arménien strictement classique. J'en signalerai deux seulement et de ces deux une surtout.

Signalons d'abord en passant l'influence des dialectes. La langue littéraire une fois fixée dès le ve siècle, les parlers courants, eux, ont continué à évoluer très vite et à se différencier de plus en plus de la langue écrite. Les auteurs qui écrivaient en *grabar* étaient de localités différentes et ils ont été amenés à subir l'influence des dialectes locaux et parfois même à tenir compte de ces dialectes. Plus la langue avance, plus elle subit l'influence des dialectes et cette influence des dialectes est elle-même fonction de l'éducation, diverse selon le temps, que reçoivent les écrivains. Il y a des périodes où l'on écrit comme on parle ou à peu près, mais des périodes, par exemple celle de la grande renaissance nationale arménienne au ixe siècle, où on revient au classique. Il en résulte dans les textes, même anciens, des formes postérieures qui sont un compromis entre les formes de l'arménien classique et des formes révélant des usages qu'il est difficile de déterminer. On n'arrive à s'en rendre compte que par des procédés de grammaire comparée. Les philologues qui prétendent faire de la grammaire historique par examen de textes successifs, simplement, font œuvre puérile. Les formes que contiennent ces textes ne sont intelligibles que pour quiconque comprend le développement.

Mais plus profonde encore, plus étendue et cette fois immédiatement perceptible au simple philologue, est l'influence qu'ont exercée sur l'arménien écrit les textes dits de la *Scolastique arménienne*.

Il existe une série de traductions arméniennes d'auteurs profanes, dont le type est par exemple la version arménienne de la grammaire de Denys de Thrace ou des Catégories d'Aristote. Des grammairiens, des philosophes arméniens ont traduit, pour les besoins de l'École, ces ouvrages grecs.

Il est difficile d'attribuer avec certitude ces traductions à des auteurs sur lesquels on soit fixé historiquement.

Il est plus difficile encore de dire, même approximativement, à quelle date est apparue cette École.

D'aucuns la font remonter jusqu'au VIe siècle, d'aucuns même jusqu'au Ve.

Quels que soient leurs noms et l'époque précise à laquelle ils ont vécu, ces scolastiques arméniens ont, à une date ancienne, composé leurs traductions dans une manière qu'ignore entièrement l'arménien classique.

Pour le vocabulaire, par exemple, leur procédé consiste à mouler sur le mot grec une réplique arménienne absolument servile. Par exemple, on a, en grec : σύν-θεσις; ils diront : շար-ա-դրութիւն, *šar-a-drouthiwn*. C'est là un procédé ingénieux. Les latins ont fait — avec plus de souplesse — quelque chose de semblable, et nous disons encore, en français, à côté de *synthèse*, mot purement grec et qui a pris un sens spécial, *com-position*. De même, et de plus près, συν-εχ-ής, շար-ուն-ակ, *šar-own-ak*, *con-tinuus*.

Les éléments qui entrent dans ces formations ne sont pas de pures inventions, mais c'est la formation elle-même qui est étrangère à la langue classique. Dans l'exemple cité le substantif շար est bien de la langue classique, mais son emploi pour rendre gr. συν- en composition dans des mots tels que շարադրութիւն, շարունակ etc... n'est pas un procédé classique. De même որ-ակ, որ-ակ-ութիւն, ποιός, ποιότης, *qualis, qualitas*, etc. Sur la création de ce vocabulaire et sur cette école de traducteurs il y aurait à faire toute une étude historique et linguistique, et cette étude à l'heure où je vous parle est à peine commencée (1). Quoi qu'il en soit, à une date qui

(1) M. le Prof. H. MANANDIAN (Յ. Մանանդեան), de l'Université d'Erivan, poursuit, dans *Handēs amsorеay*, depuis 1925, une série d'articles sur ce sujet

doit être assez ancienne, le vocabulaire arménien a été ainsi doté de tous les termes abstraits, empli de mots qui ont l'air arménien et qu'ignore l'arménien classique. Beaucoup d'entre eux sont restés courants jusque dans l'usage actuel, l'usage savant j'entends. D'où leur présence dans les lexiques arménien-moderne les plus récents.

Cet aperçu historique sur l'arménien classique, et l'arménien écrit qui le prolonge, était nécessaire pour justifier la méthode que nous comptons suivre dans notre enseignement.

Le grand intérêt ici, pour nous, de la littérature arménienne est l'apport qu'elle a déjà fourni, et l'apport beaucoup plus considérable qu'elle est appelée à fournir, aux Sciences Religieuses : Bible, Patristique, Hagiographie, etc...

Pour l'Ancien Testament, cet intérêt est médiocre. La traduction arménienne de l'Ancien Testament est faite sur les LXX dont nous avons en grand nombre des manuscrits. Cet intérêt n'est cependant pas négligeable, car parfois la version arménienne a été faite sur un exemplaire grec meilleur, sur certains points du moins, que les manuscrits grecs qui nous ont été conservés. Par exemple pour le Livre de la Sagesse, écrit directement en grec, plusieurs leçons grecques, aperçues uniquement à travers la version arménienne de ce livre, ont chance d'être les leçons originelles.

Pour le Nouveau Testament, dans certains problèmes que soulève l'histoire critique du texte, la version arménienne, sous sa forme la meilleure, E 229 d'Etchmiadzin, apporte quelques données, sinon bien claires, du moins dignes d'être discutées : par exemple sur la finale de Marc, sur la péricope de la femme adultère, etc.

Pour nombre d'Apocryphes ou Pseudépigraphes de l'Ancien ou du Nouveau Testament, les versions arméniennes apportent des compléments, des corrections, des confirmations, etc.

Pour la Patristique et l'Hagiographie l'importance de la littérature arménienne est au moins égale à celle de la littéra-

Յունաբան դպրոցը և նրա զարգացման շրջանները : *L'École helléniste et les phases de son développement.* — Le premier article est au numéro de mai-juin 1925, p. 225.

ture syriaque. Ce qui rend, en Patristique surtout, la littérature arménienne singulièrement précieuse, c'est qu'en certains cas et pour des époques fort anciennes, elle est *la seule* de toutes les littératures de traduction à nous avoir conservé nombre d'ouvrages d'écrivains grecs ou syriaques, et principalement de Pères de l'Église, dont les originaux sont aujourd'hui perdus. Les exemples sont illustres, j'en rappellerai seulement quelques-uns.

Toute une série d'écrits de Philon ne nous ont été conservés que dans la traduction arménienne : par exemple les deux *Dialogues sur la Providence, sur la raison des animaux*, les longs *Commentaires sur la Genèse et sur l'Exode*, etc.

De même : *La Démonstration de la Foi chrétienne* de saint Irénée, dont le texte et deux traductions, l'une anglaise, l'autre française, ont paru dans la *Patrologia orientalis* de Mgr Graffin;

Les Commentaires de saint Ephrem : *Sur les Paralipomènes, sur le Diatessaron de Tatien, sur les Actes des Apôtres* (retrouvé par Conybeare), *sur les Épîtres de saint Paul;*

Le Commentaire d'Hésychius *sur Job;*

Le Χρονικόν d'Eusèbe n'est entièrement conservé qu'en arménien; la deuxième partie seulement existe en traduction latine aussi;

Le *Corpus armeniacum* d'Evagrios du Pont aidera sans doute à démêler et à compléter les traditions grecque et syriaque, toutes deux fort embrouillées, de ce Père, si important pour l'histoire de l'ascétisme. Le recueil arménien, dans le cas d'Evagrios, paraît appelé à jouer le rôle qu'a joué, dans l'édition des œuvres de Méthode d'Olympe, le *Corpus slavicum methodianum* utilisé par N. Bonwetsch.

On pourrait facilement allonger cette liste.

En Hagiographie rappelons seulement les *Actes du Martyr Apollonius*, déterrés par Conybeare dans un recueil de vieilles traductions hagiographiques arméniennes imprimées, dès 1874, par les Mkhitharistes de Venise, et qui ont amené la découverte du texte grec que l'on croyait perdu (1).

(1) Le lecteur prendra une idée de l'importance exceptionnelle qu'a la vieille littérature arménienne dans tous les domaines de la science religieuse et ecclé-

Pour utiliser toutes ces traductions d'ouvrages perdus dans la langue originale, dont le nombre, déjà grand, ira certainement en augmentant, du jour où la littérature arménienne sera plus méthodiquement et plus activement explorée, il faut être en état de les bien comprendre et de les dater, au moins approximativement.

Or, pour ce double but, en plus d'une formation philosophique et théologique, une connaissance grammaticale assez poussée, et même tant soit peu linguistique, de l'arménien classique est indispensable. Faute de cette connaissance préalable on s'exposera, se reconnût-on même à peu près dans un texte arménien, à interpréter et à dater inexactement des documents singulièrement divers. Et je m'enhardirai jusqu'à dire que c'est, il me semble, faute d'une connaissance grammaticale et linguistique assez approfondie de l'arménien — et aussi peut-être à cause de certaines idées qu'il avait derrière la tête — que le fameux arméniste anglais Conybeare, mort en 1924, et dont je rappelais tout à l'heure les découvertes sensationnelles, a eu, toute sa vie, une propension vraiment exagérée à dater du ve siècle, voire du ive, nombre de traductions ou productions arméniennes qu'il a utilisées pour étayer des hypothèses bibliques, patristiques, historiques, dont la plupart d'ailleurs n'ont jamais bien tenu debout.

Avant d'utiliser les textes arméniens pour des fins non arméniennes, il faut avoir la patience d'étudier, seul et comme une fin en soi, l'arménien lui-même, et de l'étudier d'abord sous la forme qui est à la base de toute la langue écrite : sous celle de l'arménien classique.

C'est ce que nous nous efforcerons d'abord de faire ici, et, si vous le voulez bien, comme font les politiciens, nous résumerons, ce qui pour quelque temps sera notre programme, dans une devise : « L'arménien classique pour lui-même! »

Louis Mariès.

siastique, s'il veut bien seulement parcourir la table des matières de la notice consacrée par l'auteur de ces lignes à Conybeare : *Frederick Cornwallis Conybeare* (1856-1924). Notice biographique et Bibliographie critique, dans *Revue des Études arméniennes*, VI, fasc. 2, 1926, p. 185-332.

LES SOURCES GRECQUES ET CHRÉTIENNES
DE L'ASTRONOMIE HINDOUE

Il fut un temps, qui n'est pas très lointain, où la mode était de considérer l'Inde comme le berceau de la civilisation aryenne, où l'on attribuait à ses sages l'honneur de ses formules les plus complexes; l'extrême antiquité que l'on se plaisait à assigner à son histoire, le mystère qui, au début du XIXe siècle, planait sur ses origines, portaient les esprits à la vénération d'une légende merveilleuse que des études approfondies ont entièrement dissipée.

Albirouni, qui fut l'un des savants les plus éclairés du XIe siècle, tant en Occident qu'en Orient, un érudit d'une curiosité inassouvissable, vécut dans les états des princes ghaznawides Mahmoud et Mas'oud, qui régnèrent sur la Perse et sur le Nord-Ouest de l'Inde, refaisant, d'une manière inconsciente, vers l'an 1000, l'empire des Achéménides et de leurs successeurs, les Séleucides, qui avaient étendu l'ombre de leur souveraineté dans les plaines du Pandjab, aux rives de la Djamna et de l'Indus. Il passa de longues années, de 1017 à 1030, dans les provinces du Djamboudvipa qui étaient soumises à la domination du célèbre sultan Mahmoud, et sa passion pour l'Antiquité l'incita à étudier la civilisation d'un monde étrange, qui était jusqu'alors resté fermé aux Musulmans, et que la légende entourait d'une auréole de mystère.

L'esprit d'Albirouni, qui le portait d'une manière irrésistible à l'étude des âges révolus des nations du monde, ne pouvait trouver sur l'histoire de l'Inde une documentation plus précise que dans ces contrées septentrionales de la péninsule, où naquit la civilisation hindoue, où vivaient des savants qui étaient les sujets du sultan, son maître. Aucun érudit, jusqu'à cette date

lointaine du commencement du XIe siècle, dans l'Islam, n'avait joui d'une situation aussi favorisée, personne n'avait mieux été placé que lui pour peindre un tableau fidèle de l'Indianisme; ces conditions, dont profita excellemment sa sagacité, expliquent l'exactitude et la précision de tous ses renseignements, des détails infinis, qu'il donne dans son histoire de la civilisation hindoue, en l'année 1030, en laquelle il travaillait à cette œuvre monumentale.

Les savants musulmans qui vécurent dans l'Hindoustan, sous le règne des Ghourides et des Mamlouks de Dehli, ne surent profiter d'une occasion qui, au XIIIe et au XIVe siècle, se présentait sous des espèces presque aussi favorables; sauf de rares exceptions, ils n'éprouvèrent que du mépris pour les adorateurs d'idoles, et ils s'inquiétèrent peu de leurs croyances, ou de leur statut scientifique, qu'ils traitaient de monstruosités, de billevesées, de stupidités. Les Musulmans de l'empire de Dehli, sous le règne des Grands-Mogols, firent preuve d'une curiosité plus éveillée, mais elle se borna à l'histoire et à la religion des peuples qu'ils avaient subjugués; ils n'eurent de l'Hindouïsme qu'une connaissance inférieure à celle d'Albirouni, parce qu'ils s'y intéressèrent moins, à l'exception de ses œuvres capitales, et ils ne pénétrèrent pas aussi profondément dans les arcanes de son esprit, parce qu'ils le jugèrent témérairement, et aussi, parce qu'ils n'auraient pas trouvé chez les savants du Pandjab une théorie aussi précise, une idée aussi nette, de ses caractéristiques, que celles des pandits du XIe siècle.

Dans le quatorzième chapitre de son tableau de l'Inde, qu'il a consacré à la science stellaire des Brahmanes, Albirouni nous apprend (1) que la doctrine astronomique, chez les sujets hindous du roi Mahmoud, fils de Sébuktéguin, était basée sur l'étude de cinq traités fondamentaux : 1° le *Sûryasiddhânta*, qui tire son nom du soleil, *sûrya* en sanskrit, et qui fut rédigé par Lâṭa; 2° le *Vaçishthasiddhânta*, lequel tire son nom d'une des étoiles de la grande Ourse, *vaçishtha* en langue sanskrite,

(1) *Kitab Abir-Raihan Mohammad ibn Ahmad al-Birouni fi-tahkik ma lil-Hind*, man. arabe 6080, folio 37 recto; Sachau, *Alberuni's India*, London, 1887, page 73; *Alberuni's India*, London, 1888, page 153.

(2)

lequel a été écrit par un certain Vishṇoutchandra; 3° le *Pulisasiddhânta*, ainsi nommé pour rappeler Paulos al-Younani, de la ville de Sentr(a), « laquelle, je pense, dit Albirouni, est Alexandrie; l'auteur de ce livre étant Paul »; 4° le *Romakasiddhânta*, ainsi nommé du nom de Rome *ar-Roum*, qui a été écrit par Srîshêṇa (1); 5° le *Brahmasiddhânta*, lequel est ainsi nommé par rapport avec Brahman, son auteur étant Brahmagoupta, fils de Djishnou, qui l'écrivit dans la ville de Bhillamâli (2), entre Moultan et Anhilwâra (3).

Ce passage d'Albirouni est d'une importance capitale pour l'histoire de la civilisation hindoue; l'on n'y saurait voir une invention gratuite, une fantaisie, du célèbre astronome persan. Il n'hésite pas à avouer que, malgré ses efforts, au cours de longues années, il n'avait pu mettre la main que sur le *Pulisasiddhânta* et le *Brahmasiddhânta*, et que ce fut en vain qu'il chercha à se procurer les trois autres. Ce n'est donc pas par l'analyse du texte sanskrit de la doctrine contenue dans ces

(1) (A)shrîkhên, en arabe, avec l'alternance *sh* = *kh*, qui est un fait de phonétique générale, équivaut absolument à la forme sanskrite.

(2) Anhilwâra est aujourd'hui Pattan; la localité où écrivait Brahmagoupta est située dans le Goudjarate, dans le Nord-Ouest de l'Hindoustan; l'auteur du *Sûryasiddhânta*, Lâṭâchârya, est également originaire du Goudjarate, de ces contrées du Nord-Ouest de l'Inde, qui avaient été occupées par les Grecs, par les Yavanas, qui se trouvèrent toujours dans la vicinité de l'empire bactrien, des états indo-grecs; les Yavanas, à l'époque d'Açoka, dominaient dans le Goudjarate, et, à des dates postérieures, des dynasties de Yavanas régnaient dans ce pays, à Mirttikavati.

(3) Brahmagoupta écrivait en 550 de l'ère saka, soit 628 de l'ère chrétienne (Weber, *Verzeichniss der Sanskrit- und Prâkrit-handschriften*, Berlin 1886, 297); il vécut certainement entre Paul d'Alexandrie, qu'il cite, lequel écrivait en 378, et l'année 773, en laquelle un Hindou apporta son *Brâhmasphuṭasiddhânta* à la cour du khalife abbasside al-Mansour, qui ordonna à Mohammad ibn Ibrahim al-Fizari d'en exécuter une version en langue arabe; tout au commencement du IXe siècle, vers 820, cette traduction fut remaniée et abrégée par Mohammad ibn Mousa al-Khwarizmi, sur l'ordre du khalife al-Ma'moun, qui fut le véritable instigateur de la discipline de la traduction des livres grecs en arabe. *Siddhânta*, qu'Albirouni écrit correctement *Siddhând*, d'après la prononciation prakrite de ce mot, a été transcrit, deux cent cinquante années plus tôt, par Mohammad al-Fizari, sous une forme *Sindhind*, laquelle est née d'une étymologie populaire, dont l'auteur s'est amusé à réunir dans un même vocable les deux noms par lesquels les Musulmans désignent la péninsule indienne. *Si(n)dhind*, avec *in* = *â*, équivaut à *siddhânta*, le premier *n* étant une épenthèse du second.

cinq *siddhântas* qu'il en détermine le classement, mais bien d'après ce que lui avaient appris les pandits de Lahore, qui lui résumaient en quelques lignes le résultat de longues et patientes recherches ; et cela donne à ses assertions une valeur toute particulière, celle même de la tradition littéraire et scientifique qui vivait dans les écoles de l'Hindoustan. Elles traduisent, non la théorie, l'impression, d'un étranger, mais bien la doctrine essentielle des savants hindous du XIe siècle, à une époque où ils possédaient de leur tradition une connaissance infiniment plus exacte que leurs descendants du XXe siècle (1).

Ces quelques phrases reproduisent, dans leur affirmation absolue, le classement que les pandits avaient établi, à la suite de longues et minutieuses recherches, de comparaisons multiples, dans les sources de leur littérature scientifique ; elles montrent qu'au commencement du XIe siècle, ils regardaient Brahmagoupta, avec son *Sûryasiddhânta*, comme le terme ultime de la série qu'elles formaient ; et cette opinion est immédiatement confirmée par ce fait que le célèbre astronome Varâhamihira composa, sous le titre de *Pañtchasiddhântikâ* « les cinq *siddhântas* », un manuel astronomique, qui prétend donner la somme de la doctrine de ces cinq livres, comme l'indique suffisamment la forme de son titre (2).

(1) Cette notion est beaucoup plus précise que celle que nous pouvons acquérir en Occident, par une longue étude des livres d'astronomie hindous, d'une façon générale, en essayant de classer l'effroyable fatras de l'Indianisme, cent fois pire que celui du Céleste Empire, d'une complexité déconcertante, qui flotte, sans aucune chronologie possible, dans les siècles, de l'Éternité, comme si les Hindous n'avaient jamais eu le moindre sens de ce que nous nommons le temps et l'espace ; ce que vit parfaitement Albirouni, qui a écrit que leur littérature est énorme et dépasse l'entendement, qu'ils jonglent avec les chiffres, dans une imagination folle, que leurs livres sont basés sur l'imprécision, sur la chimère, sur de pures légendes, que, de tous les peuples qui vivent sur cette terre, ils sont le plus éloigné de toute précision, de toute exactitude.

(2) Cette prétention, comme l'a remarqué Albirouni, est injustifiée : cette *Pañchasiddhântikâ* n'a d'autre importance que d'établir ce fait qu'il existait cinq traités fondamentaux d'astronomie *siddhânta*, dans l'Inde, à l'époque de Varâhamihira, et non quatre ou six, ce sur quoi l'astronome persan a jugé utile d'attirer l'attention de son lecteur : « Varâhamihira, dit-il, a fait une petite table astronomique, qu'il a nommée « *Pañtchasiddhântikâ* » (au masculin), dont le titre signifie qu'elle contient la doctrine qui se trouve dans les cinq qui viennent

Le *Brahmasiddhânta*, qu'Albirouni cite comme la dernière autorité de la science astronomique, est la réfection, au VIIe siècle,

d'être cités, les *Sûrya-*, *Vaçishtha-*, *Pulisa-*, *Romaka-*, *Brahma-siddhânta*). Mais il n'en va pas ainsi; sans compter qu'elle n'est pas meilleure qu'eux, de telle sorte que l'on dise qu'elle est la plus correcte des cinq (*sic*); son nom établit simplement que ces traités dogmatiques d'astronomie sont au nombre de cinq ». Varâhamihira, en 505, a utilisé un *Brahmasiddhânta*, dont celui de Brahmagoupta est un remaniement, fait en 628, cent vingt-trois ans plus tard, dans lequel il parle des cinq *siddhântas* qui existaient avant son époque (*Catalogue of the India Office*, page 990). La Μαθηματικὴ σύνταξις fut traduite en arabe après le *Brahmasiddhânta*, ce qui a incité Tannery à écrire que les Musulmans ont connu l'astronomie hindoue avant celle des Grecs. Cette assertion est exacte et inexacte en même temps, exacte au point de vue matériel, qui est assez secondaire, inexacte au point de vue de la valeur des œuvres, qui seule compte; chronologiquement, le *Sindhind* est antérieur à l'*Almageste*, et c'est un fait certain : la version primitive du *Sindhind* se place sous le règne du khalife al-Mansour, à une date que l'on peut fixer approximativement à l'année 773, alors que l'*Almageste* fut traduit en arabe par al-Hadjdjadj ibn Yousouf ibn Matar al-Hasib, en 830, près de soixante ans plus tard, sur la version qu'en avait faite en syriaque un Chrétien, nommé Sardjoun ibn Halia ar-Roumi; ces deux traductions, celle du *Brahmasiddhânta*, le *Sindhind*, celle de la Μαθηματικὴ σύνταξις, l'*Almageste*, restèrent isolées, et n'eurent aucune influence sur l'évolution de la science islamique; la version du *Brahmasiddhânta* était visiblement inutilisable, puisque Mohammad ibn Mousa al-Khwarizmi dut, vers 820, la remanier et l'abréger; quant aux traductions arabes de la science grecque, faites sur des versions syriaques, il est inutile d'insister sur les défauts et les vices inhérents à la langue dans laquelle elles étaient écrites, qui, dans sa pauvreté et son indigence, était absolument incapable de rendre la richesse exubérante de l'Hellénisme : ce fait explique pourquoi on les refit toutes sur les originaux grecs, lorsque l'on voulut en connaître l'esprit, comment Ptolémée fut retraduit directement sur la Μαθηματικὴ σύνταξις, vers 890, par le célèbre Ishak ibn Honaïn ibn Ishak, dont l'œuvre fut revue et amenée à sa perfection par Thabit ibn Korra al-Harrani; mais l'influence du *Sindhind* fut à peu près nulle dans la doctrine islamique, alors que celle de Claude Ptolémée y fut toute-puissante. Pour qu'Albirouni, au commencement du XIe siècle, ait entrepris de traduire le *Brahmasiddhânta*, il faut, ou que le travail de Mohammad al-Khwarizmi ait été au-dessous du médiocre, ou que la doctrine du *Sindhind* ait paru si inférieure aux Musulmans que son travail ait disparu, et qu'il n'en reste pas de manuscrits, ce qui, je crois, est la réalité. « *Siddhânta*, dit Albirouni, signifie vérité établie d'une façon certaine, à laquelle il n'y a aucune modification, aucun changement, à apporter; c'est un nom qui, chez les Hindous, s'applique à tout ce qui relève de la computation des étoiles, bien que, à notre point de vue, ce genre de livre soit inférieur à nos tables astronomiques (*sic*) ». Pour sévère qu'elle soit, cette appréciation est juste; elle explique pourquoi le *Sindhind* n'a pas tenu devant l'*Almageste* : si Mohammad al-Khwarizmi a retraduit le *Siddhânta*, Ahmad ibn Mohammad ibn Kathir al-Farghani, qui était un Persan encore plus oriental que lui, a écrit son traité de mécanique céleste d'après Ptolémée. La doctrine de Ptolémée est très supérieure à celle qui se lit dans les *siddhântas*; le manuel d'Euclide

d'un traité plus ancien, qui a été écrit avant le milieu du VIe siècle, postérieurement à 400; il est le seul livre dogmatique

suppose l'existence de toute une littérature géométrique, qui s'est perdue au cours des siècles; il ne correspond en rien au développement extrêmement rapide que prit la science chez les Hellènes, du Ve au IIe siècle. Les livres musulmans et hindous, où l'on trouve des doctrines qui continuent, ou semblent continuer, l'évolution de l'Hellénisme, ne sont probablement que des traductions, des adaptations, d'ouvrages grecs perdus; l'architecture gréco-romaine suppose une doctrine mathématique très supérieure à celle que l'on connait par les quelques manuels que les Byzantins ont consenti à ne pas laisser se perdre; l'architecture hindoue n'a besoin pour exister que d'un developpement mathématique bien inferieur au stade de la science dans les livres; c'est assez dire qu'il faut voir dans cette science une évolution adventice, étrangère à l'esprit hindou, qui s'est faite sous une influence extérieure, laquelle est, et ne peut être que celle du génie grec; le zéro est une invention hellénique; il se trouve déjà dans Hypsiclès, vers 165 de notre ère, dans la notation des nombres, sous la forme ō, qui est οὐδέν, alors que ce signe n'a aucune signification en sanskrit, où « rien » est *çunya*, ou d'autres expressions, dont la premiere lettre, à aucune époque, ne s'est jamais présentée sous une forme qui ressemble à celle du signe o.

L'*Algebre* de Diophante est très antérieure à celle de Bhâskara Âtchârya; la doctrine qui s'y trouve exposée n'est point, comme on l'a dit, de l'analyse indeterminée; l'analyse indéterminée étudie des problèmes indéterminés, dans lesquels on demande de trouver des inconnues, sans donner des précisions suffisantes sur leur nature, pour la résolution desquels l'on ne possède pas autant d'equations qu'il y a d'inconnues; tel n'est pas le cas du traité de Diophante, dont les problèmes reposent sur des systèmes d'équations qui, d'une façon tres generale, sont en nombre égal à celui des inconnues qu'elles doivent servir à determiner; des chapitres officiellement consacrés a l'etude de l'analyse indéterminée se trouvent bien dans nos meilleurs traites d'algèbre, et ces problèmes indéterminés ne forment que des variantes, des cas particuliers des problemes déterminés; en fait, l'*Algèbre* de Diophante se propose la résolution de problèmes arithmetiques προβλήματα ἀριθμητικά, classés suivant l'ordre des difficultes croissantes, des six premiers degrés; elle répond entierement à la definition de l'arithmologie, ou, pour être plus exact, elle est de l'analyse finie traitee synthétiquement, la notation complete des coefficients et des constantes étant l'œuvre de la science moderne, ce qui n'empêche que Diophante désigne l'inconnue par ς, qui est l'abréviation d'ἀριθμός, et préfixe $\overset{\circ}{M}$ = μόνας aux nombres pour marquer les termes independants.

Sans doute, Diophante n'aborde pas directement la résolution des equations dans lesquelles l'inconnue est à la seconde ou à la troisième puissance, encore bien moins celle des équations de degres supérieurs, et il les resout par des procédés de calcul, par des artifices très habiles; mais n'est-ce point là le but de l'algèbre, et la théorie des equations ne repose-t-elle point sur de pareils subterfuges? La formule qui donne la valeur de l'inconnue de l'équation du second degre ne s'établit-elle pas par une subtilite, celles du troisième et du quatrième par des « trucs », sans compter que ces formules du troisieme et du quatrieme degré ne sont applicables que lorsque les coefficients des inconnues satisfont à certaines conditions.

Encore faut-il bien remarquer que Diophante, dans son recueil de προβλήματα

sur l'astronomie qui soit né dans la pensée d'un auteur hindou, alors que les quatre autres *siddhântas* dont parle Albirouni sont

ἀριθμητικά, a simplement voulu réunir un ensemble d'applications pratiques et concrètes de théorèmes et de formules générales, dont l'exposé dogmatique, la théorie, se trouvaient dans un livre que ce recueil de problèmes suppose, lequel, s'il n'est pas la partie arithmologique des *Éléments* d'Euclide, est un ouvrage très analogue, qui en dérive; que, de plus, nous ne possédons que six des douze livres de Diophante, que les six derniers ont disparu, avec la résolution des problèmes qui conduisaient à des équations des puissances 3 à 6, parce qu'ils traitaient de questions qui étaient très au-dessus des moyens intellectuels des Byzantins, la tradition, comme je l'ai indiqué autre part, restant dans les écoles, et s'y perpétuant oralement, et par le moyen de manuels techniques, analogues aux florilèges (*Les Peintures des Manuscrits orientaux de la Bibliothèque nationale*, page 48): partant, il sera toujours impossible de déterminer si la science des Hindous et celle des Arabes représentent un développement autonome de l'esprit oriental, ou si, au contraire, leurs livres ne font que reproduire, avec une certaine évolution, une partie de la science hellénique, que nous ignorons, par suite de la négligence des Byzantins, ce qui est beaucoup plus vraisemblable; c'est un fait certain que les difficultés croissent rapidement dans les six premiers livres, et que les problèmes du douzième et dernier devaient porter sur des questions très ardues, dont il serait bien curieux de posséder la solution. Il ne faut pas oublier que Diophante, en arithmologie, a la même importance qu'Euclide en géométrie, et que Viète, le fondateur de l'algèbre moderne, a fait passer toute sa substance dans son livre, ce qui n'est pas un petit éloge. Il faut bien se persuader, d'ailleurs, qu'il y a eu, dans la science hellénique, d'autres livres que ceux que nous possédons, que l'évolution des mathématiques, du ve au iie siècle, son caractère, ses qualités, supposent une tout autre littérature que celle qui nous a été conservée, que l'algèbre n'a pas été représentée uniquement par Diophante, la géométrie par Euclide, que l'œuvre d'Archimède, la quadrature de la parabole, la découverte des principes du calcul infinitésimal, dont l'origine remonte à Eudoxe (vers 400), qui fut le contemporain de Platon, ne peuvent s'expliquer que par un grand nombre de traités, d'un ordre très supérieur à ces manuels, qui étaient visiblement destinés à l'enseignement, et qui sont tout ce que les savants de Byzance ont conservé de la science hellénique, trouvant et estimant, non sans raison, que c'était encore bien assez, que leurs contemporains n'étaient pas capables, dans le désordre de leur ambiance, dans leur incertitude de l'avenir, de lire plus avant dans le grand livre de la science grecque. Un passage du *Lalitavistara*, dans lequel se trouve la notation de très grands nombres, rappelle d'une façon saisissante l'argument de l'*Arénaire* d'Archimède (287-212); le parallélisme, l'identité des deux opérations, de la méthode dans laquelle elles sont conduites, sont telles, qu'il est contraire à la raison d'admettre que le problème se soit posé sous les mêmes espèces, qu'il ait été résolu en des termes absolument semblables, dans un esprit identique, aux sept Indes et en Sicile. Woepcke s'est empressé admettre l'antériorité de la solution hindoue sur celle d'Archimède, mais je n'hésite pas un instant à admettre l'opinion exactement inverse: la composition du *Lalitavistara* ne se reporte pas, en effet, à la période qui suivit immédiatement la réunion du troisième concile, qui fut provoquée par Açoka, souverain du Magadha (276-240), en la dix-septième année de son

des adaptations sanskrites d'œuvres de l'Hellénisme, lesquelles ont été utilisées et compilées par l'auteur du *Brahmasiddhânta*

règne, 250 avant l'ère chrétienne, mais, d'une manière beaucoup plus vraisemblable, à l'époque de la souveraineté du roi indo-scythe Kanishka, au premier siècle, sous le règne duquel fut écrite une partie du canon de l'Église du Nord. Woepcke avait été obligé de reconnaître que le problème se pose dans la pensée d'Archimède sous une forme plus précise, plus nette, que dans le soutra bouddhique : Archimède démontre que le nombre des grains de sable contenus dans la sphère des étoiles fixes est commensurable ; le Bouddha, dans le *Lalitavistara*, détermine, uniquement pour faire preuve de sa virtuosité d'arithméticien, le nombre d'atomes primordiaux, de $\frac{1}{7}$^mes de grains de poussière, qu'il faudrait aligner dans un *yodjana* = 16.000 coudées, pour en mesurer la longueur ; l'objet de ces deux problèmes est essentiellement différent, et il correspond à des préoccupations divergentes : la première, d'établir que les dimensions du κόσμος astronomique sont finies et rationnelles, tandis que la seconde correspond à un jeu d'esprit, à une subtilité, sans raison, sans but, sans intérêt ; je n'abandonnerai jamais cette conviction absolue que, pour déterminer la direction d'un emprunt, la netteté, la précision signifient l'origine, l'à peu près, le flou caractérisant la copie ; sans compter que l'on retrouve dans la résolution du problème du *Lalitavistara*, qui multiplie les catégories des grains de poussière, ce même esprit d'exubérance et d'exagération, qui est caractéristique du génie hindou ; si l'on voit très bien un auteur des bords de la Djamna ou du Gange dichotomer et surdichotomer l'unité d'Archimède, il est bien difficile d'admettre que le mathématicien grec, s'il avait emprunté ce problème aux savants du Djamboudvipa, n'aurait pas simplifié leurs catégories d'unités en les ramenant à une seule.

C'est de même que, dans le domaine grammatical, on va répétant que le livre de Panini est un document unique dans l'histoire littéraire, que les extraordinaires théories des *pratiçakhyas* ne se rencontrent que dans l'Inde, d'où, que les Hindous sont, et étaient dans l'Antiquité, des philologues et des phonétistes émérites : l'originalité, la puissance de la grammaire de Panini, et des *pratiçakhyas*, sont un fait évident, et l'on n'y saurait contredire ; mais personne, que je sache, n'a jamais songé à faire remarquer que les Grecs sont les seuls qui marquent l'accent dans *tous* leurs textes, cette tradition remontant à l'époque classique, et n'étant nullement une invention des Byzantins, comme le montre suffisamment sa concordance avec ce que l'on peut savoir de l'accent indo-européen, alors que, dans l'Inde, l'accent est uniquement marqué dans les textes liturgiques, alors que personne n'a jamais eu l'idée de l'indiquer dans le *Mahabharata*, ou dans les drames de Kalidaça, d'où il faut inférer que la notation de l'accent est originale et primordiale chez les Hellènes, postérieure et secondaire à Bénarès et dans le Dekkhan.

L'algèbre hindoue de Bhâskara Âtchârya [1150 d'après la chronologie des astronomes d'Oudjdjayini (Colebrooke, *Algebra... of Brahmegupta and Bhâscara*, XXXIII) ; vers 700, suivant une autre théorie émise par les Orientalistes] expose, dit-on, une doctrine plus touffue, plus diffuse, que celle de Diophante ; Michel Chasles en a inféré qu'elle traduit l'existence d'un développement de la science et de son évolution, beaucoup plus profond, bien plus ancien, que celui qui se trouve exposé dans l'œuvre du mathématicien grec ; mais cette exubérance se

primitif; les deux premiers, le *Sûryasiddhânta* et le *Vaçishthasiddhânta*, ne sont autres que des traductions, plus ou

retrouve dans toutes les œuvres asiatiques, en face de la simplicité de celles de l'Hellénisme; elle est une caractéristique essentielle du génie oriental; elle ne signifie rien pour la date des livres, des monuments, où on la remarque : le mur de soutènement d'Angkor Wat (Moura, *le Royaume de Cambodge*, II, 257) est formé d'une base et d'un entablement grecs, copiés dans le royaume khmer, au moyen âge, et couverts de sculptures élégantes dans les parties que les architectes hellènes laissaient rigoureusement planes; la coupole de Saint-Serge, à Byzance, au vi^e^ siècle, est une complication, une stylisation byzantines du dôme de Minerva Medica: l'algèbre hindoue tend aux récréations mathématiques, à la solution de fantaisies et de singularités, à des tours de force d'une inutilité parfaite, ce qui marque incontestablement une évolution secondaire de la science, presque une déchéance; elle s'écarte à la fois de la définition d'Euler, et de celle de Lagrange, du concept archimédien, qui fut celui de Fermat, d'énoncer des théorèmes et des problèmes, dont la démonstration ou la solution épuisent les ressources de l'entendement: elle est très inférieure à la forme dans laquelle s'enchaîne la résolution des « problèmes arithmétiques » de Diophante, quand on a rétabli l'ordre primordial du livre, qui a été troublé par un accident; l'arithmologie grecque et celle des Hindous sont exactement dans le même rapport que le Parthénon ou le monument choragique de Lysicrate le sont avec les sanctuaires brahmaniques de l'Inde, les temples bouddhiques de Java, les palais d'Angkor; l'ordre hellénique séduit l'esprit, il le charme par son élégance et par la clarté de sa méthode, alors que l'exubérance hindoue déconcerte par sa multiplicité, son désordre, son manque de logique.

La vérité est autre; il y a dans Bhâskara moins de matière que dans Diophante : 189 problèmes dans Diophante, 105, à peu près, dans la partie purement algébrique de Bhâskara; mais les problèmes y sont souvent énoncés sous une forme plus compliquée, plus imagée, que dans l'œuvre du mathématicien grec, sans qu'il faille voir dans cette circonstance autre chose qu'un fait de terminologie, caractéristique de l'esprit hindou, laquelle n'a pas plus de valeur intrinsèque que la notation, par les noms des diverses couleurs, des différentes inconnues d'un problème, alors que Diophante, plus simplement, les indique, comme nous le faisons, par des lettres de l'alphabet. Si l'on prend garde que le traité de Diophante ne constitue qu'un recueil d'exercices conjoint à un livre dogmatique, qui exposait la doctrine mathématique à l'exclusion des exercices, alors que le *Siddhântaçiromani* de Bhâskara Âtchârya comprend à la fois cette partie théorique, tant pour l'arithmétique que pour l'algèbre, définitions, procédés, théorèmes, lemmes, alors qu'il se présente comme l'adaptation hindoue d'un abrégé de la partie arithmologique d'Euclide, avec l'adjonction d'exercices, il en faut nécessairement conclure que le traité dogmatique d'arithmologie que suppose le recueil de « problèmes arithmétiques » de Diophante, comme il le nomme lui-même, joint à ces exercices, était infiniment plus considérable que tout le *Siddhantaçiromani*. Et cela est d'autant plus patent que nous ne possédons que la moitié, six livres sur douze, de Diophante, alors que l'œuvre du savant hindou nous est parvenue dans son intégrité, de telle sorte que si l'on double par la pensée l'étendue des « problèmes arithmétiques » du mathématicien grec, et si l'on y joint la partie dogmatique correspondante, la disproportion

moins arrangées, de la Μαθηματικὴ σύνταξις de Claude Ptolémée, dont le nom et le prénom se trouvent conservés, sous une forme cabalistique, dans leurs titres.

entre les deux traités d'arithmologie ne fait que s'accentuer, au profit incontesté de l'œuvre alexandrine.

On remarque immédiatement, à la lecture du *Siddhântaçiromaṇi*, que Bhâskara s'arrête dans son exposé aux équations du troisième degré (n° 137), avec le problème qui consiste à trouver un nombre x, tel que $12x + x^3 = 6x^2 + 35$, c'est-à-dire $x^3 - 6x^2 + 12x - 35 = 0$, et avec l'équation indéterminée (178) $x^3 - x^2(1 + 3y) - x(2y + 3y^2) + y^3 - y^2 = 0$; une équation du 4ᵉ degré se trouve une fois (ch. VII, 181) parmi les équations diverses, mais sous la forme d'une équation bicarrée ; d'où il résulte que l'exposé dogmatique de Bhâskara épuise à peu près la question des équations du second degré, et amorce celle du troisième, parlant à peine des formules dans lesquelles paraissent des quatrièmes puissances, exactement comme le faisaient les six premiers livres du traité d'algèbre, dont les « problèmes arithmétiques » de Diophante forment les exercices, les six autres, qui sont perdus, étant consacrés à l'étude des équations des degrés 3 à 6, avec cette différence essentielle que la théorie des équations des degrés 3 et 4, dans Bhâskara, est bien moindre que celle que l'on trouve dans le traité de Diophante, quoique incomplet. Encore faut-il bien remarquer que Bhâskara ne sait pas plus que Diophante résoudre une équation autrement que par des « trucs », comme on le voit assez par celle du troisième degré qui vient d'être énoncée, que les Hindous, partant, pas plus que les Alexandrins, ne pouvaient arriver à une formule de résolution générale, puisqu'ils ne travaillaient pas sur des coefficients représentés par des sigles, puisqu'ils les remplaçaient par des nombres concrets, de telle sorte que, très postérieurement à Diophante, la science des Hindous ne présente aucune supériorité sur celle des Grecs, que l'arithmologie du *Siddhântaçiromaṇi* n'est nullement supérieure à la science de Diophante, et ne constitue sur elle aucun progrès réel ; si les Grecs n'ont pas considéré les racines négatives, c'est qu'elles n'intéressaient pas leur algèbre géométrique. Bien que les problèmes de Diophante ne soient qu'un recueil d'exercices conjoint à un traité d'exposition dogmatique, auquel renvoie son argumentation, comme à une vérité établie ; bien que les problèmes posés et résolus par Diophante ne constituent que des résolutions concrètes, les Alexandrins n'ont pas connu les formules générales, dont celles de Diophante sont des cas particuliers ; c'est sous cette forme concrète que se présentent tous les exercices qui suivent l'exposé des théorèmes et des lemmes, dans nos livres de mathématiques analogues à celui de Diophante, que ces exercices suivent réellement la partie de l'exposé dogmatique, ou qu'ils soient, au contraire, réunis dans un livre, qui se présente justement sous la forme même des « problèmes arithmétiques » de Diophante ; mais, au moins pour les quatre premiers degrés, elle suppose la résolution des formules à coefficients indéterminés, dont les Hellènes ne s'inquiétèrent pas, et cela pour plusieurs raisons, dont l'une fut probablement leur aversion pour des procédés qui aboutissent à la suppression du raisonnement, et qui se substituent à lui dans la pratique des opérations, tout en le supposant ; les formules, comme l'a dit excellemment Euler, ne doivent pas être des mécaniques qui dispensent de l'usage du raisonnement ; c'est le raisonnement seul qui permet de déterminer quelles

Et Brahmagoupta n'a ajouté aucun élément hindou à la doctrine de ses devanciers, Ptolémée, Paul l'Alexandrin, les

formules, quelles méthodes de calcul, correspondent à chaque cas particulier, à chaque espèce, chacune d'elles ayant été établie par une longue suite de déductions logiques, que l'on se dispense de recommencer à chaque problème, de même que l'on ne répète pas la démonstration de chacun des théorèmes de géométrie dont on invoque l'autorité pour la solution des questions.

Mais, sans insister davantage sur ce point, il ne s'ensuit pas moins que le *Siddhântaçiromaṇi* de Bhâskara suit Diophante jusqu'au point exact où celui-ci s'arrête, et ne passe pas plus outre; d'où les faits se présentent absolument comme si Bhâskara Âtchârya avait basé la rédaction du *Siddhântaçiromaṇi* sur l'exemplaire incomplet du livre de Diophante, lequel a perdu ses six derniers livres, ou sur un traité d'arithmétique grec, qui contenait, théorie et exemples, sous une forme abrégée, la partie de la science des nombres, dont les six premiers livres des « problèmes arithmétiques » de Diophante présentent des applications concrètes et pratiques, sur le premier tome d'un manuel grec.

Et cette impression est confirmée par ce fait que la forme, la terminologie, dans lesquelles sont énoncés les problèmes arithmétiques du *Siddhântaçiromaṇi* rappellent singulièrement celles des énigmes et des charades grecques sur le ψῆφος, ou valeur numérique des mots, la manière des isopséphies, telles la suivante, qui joue, comme on s'en convaincra aisément, sur le mot φῶς :

Μέσον ἵσταμαι τῆς γαίας καὶ τοῦ πόλου :
τρίγραμμος εἰμὶ συλλαβὴν φέρω μία :
ὁ ψῆφος μου χίλια πεντακοσία :
καὶ ὁ εὑρόν με σοφὸς ὢν τῶν γραμμάτων :
ὁ δὲ μὴ εὑρόν με οὐκ οἶδεν τὸ ἄλφα :
καὶ ὑπάρχει σὺν τῷ βῖτα καὶ δέλτα : (ms. grec 2327, fol. 12 verso),

sous des espèces telles qu'il serait bien étrange qu'elles eussent été inventées à la fois par les Hindous de Pataliputra et par les Hellènes de l'Occident du monde; par cette autre circonstance que le sigle dont Bhâskara fait précéder le terme indépendant dans l'équation, *rû*, est l'abréviation du mot *rûpàm* « forme », lequel traduit, de la manière la plus littérale qui se puisse imaginer, le mot grec Μόρφη, dont l'abréviation $\overset{\circ}{M}$, chez Diophante, sert absolument au même usage; encore, la classification de la matière, dans le *Siddhântaçiromaṇi*, est-elle inférieure à celle de Diophante, Bhâskara rangeant dans la résolution des équations à une seule inconnue des problèmes qui en comportent plusieurs; de ce désordre, il faut conclure que Bhâskara a reproduit l'ordonnance d'une *Algèbre* de Diophante, dont les feuillets avaient été brouillés, c'est-à-dire celle de la recension même que nous en possédons. Ce désordre, chez les Grecs, ne peut provenir que d'un accident survenu au texte; il n'appartient pas à sa rédaction originale; si les Hellènes avaient emprunté cette confusion aux Hindous, ils l'eussent immédiatement ordonnée, tout comme ils ont classé les éléments scientifiques qu'ils ont empruntés à la Chaldée et à la terre du sycomore; mais ce qui est encore plus décisif, c'est que, visiblement, le mathématicien hindou n'allait pas beaucoup au delà du second degré, s'aventurait à peine dans le troisième, alors que Diophante allait jusqu'au sixième. Ce n'est pas sans étonnement qu'on lit dans le *Siddhântaçiromaṇi* (prob. 211), dans des termes qui

astronomes grecs, qui écrivirent, en Europe ou en Syrie, jusqu'à la fin du ve siècle, date à laquelle fut composé le *Brahmasid-*

rappellent ceux de la charade grecque, que le fait de trouver x et y tels que $x + y + xy + x^2 + y^2 + x + y = 23$ ou 53, alors que la formule se réduit à $x(1 + 2n) + y(1 + 2n) - xy - n^2 = 0$, témoigne de la maëstria de l'algébriste qui résout ce problème.

La notion du nombre est vulgaire et imprécise chez les Hindous, très inférieure au concept grec de la quantité mathématique et de son idiosyncrasie; « nombre », au sens général, *saṁ-khyā* signifie « nom, désignation spécifique que l'on porte sur soi », de la racine *khyā-*, d'où *saṁ-khyā-ti* « nommer, définir par un mot, un terme, arriver à un résultat par l'observation des qualités d'une entité, particulièrement à un total, compter par unités »: le sens de « nombre » dans *saṁ-khyā* est très secondaire; le concept de l'une des idiosyncrasies du nombre n'y paraît pas; *saṁ-khyā* est simplement une qualité vague, un attribut quelconque de la forme numérale, laquelle en a plusieurs: l'on ne saurait être plus imprécis, et mieux avouer que l'on n'a jamais rien compris à la nature et à l'ipséité des quantités numérales. La signification de *gaṇa* « nombre » n'est pas plus précise: ce mot désigne une troupe, une multiplicité d'individus, d'entités qui se comptent par classes, d'où *gaṇa-yati* « compter par séries », par opposition à *saṁ-khyā-ti* « compter les unités une par une »; mais ce mot montre que les Hindous n'ont jamais conçu l'idiosyncrasie du nombre en dehors des objets d'une même série qui le formaient, qu'ils ne purent considérer le nombre indépendamment de séries homogènes, qu'ils ne s'élevèrent pas au concept abstrait du nombre sans relation avec des entités concrètes, en dehors de sa signification géométrique, ce qui suffit à établir qu'ils n'ont jamais compris le sens et le but de l'algèbre.

Ἀριθμός, en grec, traduit un tout autre concept; il montre que les Hellènes avaient poussé jusqu'à ses dernières limites l'analyse des idiosyncrasies des entités numérales, ce qui ne saurait étonner de la part d'une civilisation qui produisit Archimède, pour lequel la théorie des nombres n'eut pas de secrets.

Ῥυθμός « rythme, progression suivant une raison constante » est une forme préhellénique *ṛt-mo-s*, dérivée, par le suffixe **-mo-* = **-men-*, d'une racine **ṛt-* « progresser suivant une raison constante », laquelle est un dénominatif tiré d'un mot préhellénique **ṛ-to-s* « marche cadencée », qui correspond au sanskrit *ṛ-ta-m* « ordre », d'où le dénominatif *ṛt-ati)* « aller, marcher »: le préhellénique **ṛ-to-s* et le sanskrit *ṛ-ta-m* sont des dérivés de la racine aryenne **ṛ-*, **rey-* « compter », à laquelle on comparera **rē-* « réfléchir sur quelque chose », latin *re-or*. De **rĕy-* « compter », sk. *ṛ-*, dérivent: *ṛ-tu*, qui désigne « l'ordre-périodicité », d'où « le cours des saisons », l'ordre-succession étant *krama*; *ṛ-ta* « compte, mesuré » d'où « vertu », la vertu étant la modération basée sur le respect du rythme, puis l'« évolution cyclique du sacrifice qui maintient l'ordre de l'Univers », d'où *ṛ-ta* = κόσμος, l'ordre de l'Univers étant divin, et les nombres, la traduction des constantes du monde; *ṛ-ta* est en perse *arta*, en grec ἀρετή « vertu »: de **rĕy-* dérive aussi *ṛ-ti* « marche, la quantité dont on progresse en conservant une allure rythmique »; *ratu*, en perse, est le professeur, celui qui sait « mesurer » la quantité de doctrine qui doit être allouée à chaque disciple; à cette racine **rĕy-* se rattachent le latin *ritus* « ordre consacré, rite », *ratio* « compte », puis « raison », raison, au sens mathématique de constante dont

dhânta, dont son *Brâhmasphuṭasiddhânta* est le remaniement, puisqu'il s'est cru obligé de prévenir son lecteur, dans l'introduction à son traité d'astronomie, d'après la tradition scientifique de l'Hindoustan et les connaissances qu'il avait acquises par son travail personnel, que, s'il existait de nombreux *siddhântas*, parmi lesquels le *Sûryasiddhânta*, le *Indusiddhânta*, le *Pulisasiddhânta*, le *Romakasiddhânta*, le *Vaçishṭhasiddhânta*, le *Yavanasiddhânta*, il faut bien se garder de conclure hâtivement à une différence dans la doctrine qu'ils exposent, car leurs divergences consistent seulement dans la manière dont ils l'enseignent, dans l'expression, de sorte que tous ces livres reproduisent la discipline d'une même théorie, une doctrine unique.

Albirouni, qui a cité ce passage du *Brahmasiddhânta*, ne l'a pas fait sans raison, sans avoir contrôlé son exactitude, tant par ce que lui avaient enseigné les pandits de Lahore, que par ce qu'il avait appris de ses observations et de ses remarques personnelles, puisqu'il possédait les textes du *Pulisasid-*

s'augmentent les termes successifs d'une progression, puis la faculté de mesurer l'importance des événements et les actions des hommes, et le grec ἀραρίσκω, qui est l'inchoatif d'une forme redoublée de *r*-, aoriste ἤρ-θην, avec la résonnance en *ar*- du premier *r*- de la racine, soit *r-r-khshkh(-émi)*.

Ἀριθμός est **sm̃-rt-mo-s*, comme ἀδελφός est *sm̃-garbh-o-s*, qui désigne les termes d'une progression qui augmentent sucessivement d'une même raison, 1, 2, 3, 4... étant une progression dont la raison, le rythme, est 1. Il est douteux que ἀριθμός soit simplement **rt-mo-s* = **ar(i)t-mo-s*, avec la résonnance de *r* en *ar*-, et que ce mot ἀριθμός constitue un doublet de ῥυθμός; ῥυθμός est le rythme, la raison de la progression, et ἀριθμοί désigne les termes de la progression : ἀρθμος « succession, ordre dans lequel se suivent les termes d'une progression, d'une série » est, par contre, d'une façon certaine, **rt-mo-s*, et forme le doublet de ῥυθμός; νήριτος « innombrable » dérive de la racine **rĕy*-, sk. *r*-, sous sa forme simple, avant qu'elle ne se soit développée en **rt*-; ce mot recouvre une forme indo-européenne **nā-r-to-s*. L'existence, dans la langue hellénique, des formes ἀριθμός et ῥυθμός a fait croire à l'existence d'un suffixe *-tmo-* appliqué à la racine dont dérive νήριτος : ce suffixe est une forme illusoire; il ne se retrouve dans aucune des langues de la famille indo-européenne; il a été appliqué, avec une valeur sémantique obscure, à quelques mots grecs dont on trouvera la liste dans les grammaires comparées.

Il serait bien surprenant que des hommes qui, aux époques les plus anciennes de leur langue, se sont élevés à la conception la plus remarquable qui ait jamais été trouvée du nombre, se soient laissé devancer dans l'invention des chiffres par les Hindous, qui n'ont vu dans l'entité numérale que la masse encombrante, répartie en séries homogènes, que l'on peut seules compter, mais que l'on ne sait analyser.

dhânta et du *Brahmasiddhânta* (1), puisqu'il avait entrepris la traduction en langue arabe de ce dernier traité de la science stellaire des Hindous.

De l'unité de la doctrine qui se trouve exposée dans ces cinq *siddhântas*, et dans les livres qui en dérivaient, vers 1030, il faut nécessairement conclure qu'ils répètent tous les termes du premier, qui n'est autre que la Μαθηματικὴ σύνταξις.

Açoka, souverain du Magadha, qui vécut dans le courant du IIIe siècle avant l'ère chrétienne (276-240), a mentionné dans ses inscriptions les rapports amicaux qu'il entretenait avec les princes grecs de l'Occident, avec Antiochus, roi des Yavanas (2), dans les états duquel il se vante d'avoir fait exécuter des travaux d'utilité publique, et, au delà des états de cet Antiochus, le Séleucide, avec quatre rois grecs, Ptolémée, souverain de l'Égypte, qu'il nomme Turamaya, Antigone, Magas, Alexandre (3), chez lesquels il avait envoyé des missionnaires,

(1) Brahmagoupta avait une trentaine d'années quand il remania le *Brahmasiddhânta*, qui était antérieur à Varâhamihira, lequel l'utilisa ; je doute que, dans ces conditions, il ait ajouté beaucoup d'éléments nouveaux à ceux qui lui étaient fournis par cet ancien *Brahmasiddhânta*, et qu'il ait personnellement connu des traités d'astronomie écrits par les Chrétiens byzantins au VIe siècle, sans que le fait, toutefois, soit matériellement impossible. Ce n'est pas le *Brâhmasphoutasiddhânta* qui se trouve dans le manuscrit 905 du fonds sanskrit de la Bibliothèque nationale, mais bien un commentaire très étendu sur ce remarquable traité d'astronomie : le copiste a reproduit le texte d'un manuscrit qui était incomplet de ses premiers feuillets, et, ce qui est plus fort, il a interrompu sa copie au milieu d'un mot, en spécifiant la somme qu'il avait reçue pour sa tâche, et que, vraisemblablement, il avait épuisée, sans vouloir même finir le mot pour les dernières syllabes duquel il n'avait pas été payé.

(2) *Amtiyako Yonarâdjâ*, *Amtiyoge nâmâ Yonalâdjâ*, suivant les textes des édits (E. Senart, *Études sur les inscriptions de Piyadasi*, *Journal Asiatique*, 1880, I, 480, 481).

(3) *Amtiyoko nama Yonaradja paramça tenam Amtiyokena catura radjano Turâmaye nama Amtikini nama Maka nama Alikasudaro nama*, d'après l'édit de Kapur di Giri, *Journal Asiatique*, 1881, I, 160 ; le nom de Ptolémée se trouve avec les variantes Tulamaye, Turamâyo, dans les autres copies de cet édit ; la quantité de la voyelle ne compte pas dans ces textes ; je traduis *param* « au delà », et non « au Nord », comme l'a fait M. Senart ; cette interprétation est inadmissible : Açoka n'a jamais voulu dire que Ptolémée, roi d'Égypte, était au Nord d'Antiochus, roi de Syrie, alors qu'il était au Sud ; il a indiqué, ce qui est parfaitement conforme à la réalité géographique, que Ptolémée, Magas, Antigone et Alexandre régnaient *au delà* des états d'Antiochus, lesquels, avec l'Iran, étaient, en fait, limitrophes de l'Hindoustan. Turamaya transcrit Πτολεμαῖος, exactement avec la même chute du Π initial, que la forme Talmith,

pour répandre chez les Hellènes la sainte Loi de Sakyamouni.

Weber, dans ses remarquables études sur l'Indianisme (1), a fait remarquer que les Hindous ont établi un rapport certain entre le nom de Turamaya, sous lequel ils connaissent le roi Ptolémée, et celui d'un personnage mythique, Asuramaya, Maya le démon, auquel le *Sûryasiddhânta* fait honneur de l'invention de l'astronomie, tandis que la légende épique en a fait un génie d'une puissance extraordinaire; mais cette ingéniosité ne suffirait pas à établir que c'est le nom de Claude Ptolémée qui se cache dans le titre du *Sûryasiddhânta*.

Cet Asuramaya paraît dans le *Mahâbhârata*, à la fin de l'*Adiparva*, et au commencement du *Sabhaparva*, comme un être doué d'un pouvoir surnaturel; l'aède le nomme indistinctement, dans deux formes synonymes, Maya l'Asoura, et Maya le Dânava; il est le grand poète des Dânavas, fils de Danu, irréconciliables ennemis des dieux, et il bâtit pour le héros Ardjouna un palais merveilleux, dont Vyâsa décrit l'enchantement.

La voie sémantique qui a introduit le nom de Ptolémée dans la légende épique, dans la geste héroïque de l'Hindoustan, et qui a créé cette fantaisie, s'enchevêtre en lacets dans la complexité et dans le mystère de la pensée hindoue, mais sa piste est certaine, et l'on ne saurait craindre de perdre la *diretta via* en s'obligeant à suivre ses méandres.

C'est un fait visible que les pandits ont confondu, syncrétisé, par suite d'une série d'approximations successives, le premier élément de la transcription du nom de Ptolémée, Tura(-maya), avec les semi-homophones *tura* « puissant, fort », *sura*, « dieu », puis, par équivalence avec *sûrya*, « soleil », et « sage, savant », c'est-à-dire « puissant en science », *sûra* « soleil » et « savant », *sûrya* « le soleil », *asura*, primitivement « esprit tout-puissant, surnaturel », que l'on trouve dans la littérature

qui se lit dans une inscription minéenne trouvée en Égypte. Il s'agit dans ces inscriptions d'Antiochus Ier Soter (324-261), fils de Séleucus Nicator; de Ptolémée Philadelphe (309-247); d'Antigone Gonatas (319-239), fils de Démétrius Poliorcète, roi de Macédoine; de Magas, fils de Berénice, beau-fils de Ptolémée Soter, gendre d'Antiochus Ier, dont il avait épousé la fille Apama, et qui fut roi de Cyrène († 258); sa fille, Bérénice, épousa Ptolémée Évergète.

(1) *Indische Studien*, Berlin, 1853, II, 243.

sanskrite comme nom du soleil, que les Hindous ont spécialisé dans le sens péjoratif d'esprit du mal, et les Iraniens, sous sa forme phonétiquement équivalente, Ahura, dans celui de seigneur tout-puissant, de divinité suprême; du sens de « démon, diable », *asura* n'a pas tardé, par suite d'un développement sémantique extrême-oriental, à prendre celui d'« étranger », les Européens, dans l'idée des Chinois, à l'époque moderne, étant les diables de l'Occident, les peintres persans du XVIIIe siècle, comme les artistes cambodgiens, représentant les démons sous les espèces de soldats anglais.

Ainsi finirent-ils par comprendre Tura-maya comme « Maya le démon étranger », et par transformer son nom, d'après le sens de cette étymologie fallacieuse, en Asura-maya : cette transmutation inattendue de la personnalité de Ptolémée s'opéra en même temps que celle en Dânava, de son titre de « Grec » Δαναός, synonyme de l'épithète Ἰόνος, que les Hindous transcrivirent sous la forme Yavana. Δαναός, dans le sens de « grec », littéralement « descendant de Danaos », qui fonda la ville d'Argos, est la dénomination courante des Hellènes dans la terminologie de l'épopée et de Pindare; si l'emploi de ce terme de Δαναός, dans la littérature classique, est réservé aux aèdes et aux poètes tragiques, il convient de se souvenir de cette circonstance remarquable que la langue grecque, dans l'empire bactrien, dans les états indo-helléniques, dans le royaume des Sakas, qui leur succédèrent, rechercha l'emploi de ces formes précieuses, qui sont l'ornement des vers d'Homère et des strophes de Pindare : c'est ainsi qu'on lit, sur des pièces de monnaie frappées dans les provinces soumises au sceptre des Indo-Scythes, jusqu'au commencement du IIe siècle de notre ère, jusqu'en 126, des mots rares, que la prose ignore dans l'Hellénisme d'Europe et en Ionie, pour les laisser à la poésie, en dehors de laquelle elles sont désuètes et prétentieuses. Ptolémée devint ainsi, par une équivalence facile avec Asura-maya, Dânava-maya, Maya le Danava, Maya le Titan, les Danavas, fils de Maya et de Kaçyapa, étant les Titans, qui font aux divinités brahmaniques une guerre impitoyable et sacrilège.

Ce chemin sémantique, d'un autre côté, amena les Hindous à voir dans Tura un mot qui aboutit assez normalement, et

sans grandes difficultés, par les approximations successives *tura* = *sura* = *sûrya*, au concept de « soleil », d'où il faut entendre que *Sûrya*, dans *Sûrya-siddhânta*, traduit par à peu près le premier élément du nom de Tura-maya, et que l'on doit comprendre ce titre comme l'« astronomie de Ptolémée », ce qui est confirmé par ce fait qu'un ouvrage tardif, le *Yavanaçâstra* « le livre grec », en réalité un traité traduit du persan, est attribué à Sûrya, qui l'écrivit au pays des Yavanas, dans la cité de Romaka-puri, dans la ville de Rome, c'est-à-dire à Ptolémée, qui travaillait à Alexandrie (1).

Lâṭa, Lât dans Albirouni, l'auteur, ou le rédacteur du *Sûryasiddhânta*, est nommé Lâṭâtchârya, par Varâhamihira, « le maître originaire du pays de Lâṭa », dans lequel Lassen veut reconnaître un aboutissement prakrit du sanskrit *râshṭra* « royaume », et qui est, avec l'équivalence du *ṭ* cérébral et de *r*, la Λαρίκη de Ptolémée; mais il est vraisemblable que Lâṭa est une simple transcription du prénom Κλαύδιος de l'illustre astronome (2), avec la chute de la première consonne du groupe (*k*)*l*-, laquelle est exactement du même ordre que la chute du *p*- dans Turamaya rendant (Π)τολεμαῖος. La transcription du δ grec par le *ṭ* cérébral du phonétisme hindou est régulière; elle ne saurait surprendre, quand on réfléchit à la tendance des langues à altérer le timbre des consonnes des mots qu'elles empruntent, laquelle s'explique par ce fait que les systèmes phonétiques de deux idiomes, même quand ils sont issus d'une souche commune, ne se superposent jamais entièrement dans une concordance absolue.

(1) Weber, *Indische Studien*, II, 248.

(2) La transcription par *â* long hindou de la diphtongue αυ de l'hellénique est très régulière; j'ai montré autre part que les Grecs de la fin du ve siècle avant notre ère entendaient αυ l'*â* long du perse, c'est-à-dire l'*â* long indo-iranien; il est naturel que les Hindous, sept siècles plus tard, aient transcrit par *â* long la diphtongue αυ du grec; il convient de se souvenir qu'aux féminins en -*â* de la déclinaison sanskrite correspondent les noms grecs dont le nominatif est en ω. La tradition hindoue est incertaine, et varie considérablement au sujet de la date à laquelle vécut Lâṭâtchârya; les pandits qui documentèrent Albirouni lui affirmèrent qu'il rédigea le *Sûryasiddhânta*; il n'est point question de ce Lâṭâtchârya dans le *Sûryasiddhânta*, le rédacteur de ce manuel se bornant à écrire, dans son introduction, que sa doctrine et ses théories furent révélées par le dieu soleil à Asuramaya, c'est-à-dire à Ptolémée. Mais Varâhamihira, au

quelque étrange que semble, à première vue, ce syncrétisme hellèno-hindou, il est facile d'expliquer comment un Ptolémée complexe, formé du roi Ptolémée et du célèbre astronome alexandrin, entra par les royaumes indo-grecs dans la légende héroïque du Djamboudvipa. Claude Ptolémée connut, à la fin de l'antiquité, de même qu'au moyen âge, une gloire extrême, qui n'a de comparable que le mépris absolu qu'on témoigna à ses doctrines après les découvertes de Copernic. Ses contemporains le sacrèrent divin, ce qui était une exagération notoire, bien qu'il fût l'auteur d'innovations et d'inventions importantes, dont l'une a, en quelque sorte, servi de base à la théorie géométrique de Lazare Carnot. Comme Euclide, comme tous les mathématiciens, il ne fit que codifier la doctrine de ses prédécesseurs, et il ne pouvait raisonnablement faire plus, celle d'Hipparque, en particulier, qui était un tout autre esprit.

On ne tarda pas à lui attribuer une science qu'il ne possédait pas, et une puissance surnaturelle; on le considéra plus comme un astrologue que comme un astronome; les gens virent en lui un mathématicien, comme disaient les Romains, lesquels désignaient par ce terme injurieux une tourbe d'astrologues, de sorciers, d'incantateurs, de nécromants, qui infes-

commencement du VIe siècle, affirme, non moins catégoriquement, que ce Lâṭâtchârya a écrit un commentaire sur le *Pulicasiddhânta* et le *Romakasiddhânta*, dont la rédaction est, pour le premier, du IVe siècle, pour le second, du Ve ou du VIe, plus vraisemblablement du Ve, en tout cas, pour l'un comme pour l'autre, postérieure au *Vasishthasiddhânta*, qui est entre le *Sûryasiddhânta* et le *Puliçasiddhânta*; d'où il faut induire, les titres de ces livres étant rangés suivant l'ordre chronologique, soit que le Lâṭâtchârya qui a commenté le *Pulicasiddhânta* et le *Romakasiddhânta* est différent de celui qui a écrit le *Sûryasiddhânta*, puisque le *Sûryasiddhânta* est Ptolémée, le *Puliçasiddhânta*, une œuvre qui traduit un livre grec du IVe siècle; soit que le *Sûryasiddhânta*, le *Puliçasiddhânta*, le *Romakasiddhânta*, au même titre, sont tous les trois l'œuvre de ce même Lâṭâtchârya, des remaniements opérés par ce savant, sous des titres différents, de trois manuels astronomiques grecs; ces deux hypothèses sont aussi peu satisfaisantes l'une que l'autre; il est assez difficile d'admettre que le même érudit se soit donné successivement la peine d'adapter au goût de l'Hindoustan, Ptolémée, Paul, puis un traité d'astronomie romaïque; il est vraisemblable qu'il eût choisi le meilleur, tout au moins, celui qui lui eût semblé tel, et qu'il s'en fût tenu là; il est peu probable que deux savants hindous, à deux siècles de distance, aient porté ce même titre de Lâṭâtchârya; la difficulté s'évanouit, si l'on admet que Lâṭa est une translitération de Κλαύδιος, et que les Hindous ont fait de ce personnage mythique l'auteur de tous les livres d'astronomie.

taient la capitale du monde, très généralement des Orientaux, des Syriens, des Babyloniens, des Égyptiens, contre lesquels les empereurs promulguèrent des édits de proscription terribles, qu'ils pourchassèrent, le tout sans le moindre résultat; tant sont insondables la bêtise et l'imbécillité humaines, qui attribuaient à ces gens, qui prétendaient lire dans les astres, un pouvoir discrétionnaire sur les éléments et sur les habitants de ce monde (1).

(1) Et, sans doute, Ptolémée l'astrologue, dans un syncrétisme incohérent, hérita-t-il de l'extraordinaire renommée de Virgile, le magicien, qui avait étudié les mathématiques et les sciences divinatoires, qui avait fait un cheval miraculeux, et qui, par-dessus tout, avait prédit la venue du Fils de Dieu parmi les hommes. Les relations de l'Inde avec l'Occident, non seulement avec la Grèce des Séleucides, mais aussi avec Rome, qui mit fin à la domination des successeurs d'Alexandre, avec l'Empire, sont amplement prouvées par une série de faits historiques : Auguste, dans son Testament, à Ancyre, nous apprend que les râdjas des Indes lui adressèrent des ambassades; Suétone, dans sa *Vie d'Octave Auguste*, parle de ces missions que lui envoyaient les Hindous et les Scythes, c'est-à-dire les Indo-Scythes, qui avaient succédé aux Indo-Grecs, dans la souveraineté du Nord-Ouest de la Péninsule, dont le nom seul, jusqu'alors, était connu dans la Ville Éternelle : Qua virtutis moderationisque fama Indos etiam ac Scythas auditu modo cognitos pellexit ad amicitiam suam populique romani ultro per legatos petendam (§ XXI; Lemerre, I, 196), et la Table de Peutinger mentionne cette circonstance extraordinaire qu'un temple dédié à Auguste, empereur romain, s'élevait sur la côte du Malabar. Ces faits expliquent que l'on ait trouvé, dans les ruines des monuments bouddhiques du Gandhâra, toute une série de monnaies romaines, dont les dates s'échelonnent depuis la fin de la République, depuis Octave Auguste jusqu'à l'empereur Caracalla, que, visiblement, le monnayage des Indo-Scythes, qui écrivaient en grec et en pali sur le métal de leurs pièces, imite celui de Rome, et reproduise ses types, que Kadaphès y soit figuré sous les traits d'Auguste, que l'on voie, sur une monnaie d'Houvishka, l'image d'une divinité PIOM, dont le nom est manifestement ROMA, avec l'altération en *-yo-* de l'*-o-*, laquelle, avec *you* = *ou*, se retrouve couramment dans la transcription russe des noms de l'Occident.

Weber, le premier, a eu l'ingéniosité de reconnaître que l'un des héros tués par Krishna, dans le *Mahâbhârata* (III, 491), le roi des Yavanas, des Grecs, Kaçéroumant, porte le nom de Caesar Romanus, avec cette mutation de l'*o* de Roma en *ou*, qui a été enregistrée, à la fin de l'antiquité, par l'araméen (voir page 430), où elle a créé la forme Roum, sous laquelle toute l'Asie connaît l'Empire, puis le bas-Empire, qui succéda à Rome, laquelle forme Roum vivait encore, au XVIIe siècle, dans le palais du Grand-Roi, à Versailles, et s'est conservée dans le nom propre Roumieu, en face de Romet, qui désignent les fidèles qui ont fait le pèlerinage à la Confession de Saint Pierre.

C'est un fait visible que les Hindous, mus par le désir de donner à tous les mots qui paraissent dans leurs textes une forme sanskrite, ont transformé rouman — roman(us) en rou-mant, pour lui conférer une vague apparence d'une formation adjectivale en *-mant*, comme *çri-mant* « qui possède la félicité », de

Et l'évolution du savant astronome se compliqua quand l'on vint fondre dans sa personnalité érudite, d'une manière plus

çri « bonheur ». Et ce nom de Caesar, qui est devenu Tchasar chez les Mongols, au XIIIe siècle, comme je l'ai expliqué, il y a vingt ans, dans les pages de cette Revue, tsar dans les langues slaves, par le changement de la gutturale en palatale, se trouve près de Patna, dans celui d'un stoupa bouddhique, Kéçariya « le Césaréen », qui s'élève dans une contrée où la légende veut que Sakyamouni ait régné avec la puissance universelle qui fut celle de l'empereur romain.

Ces relations de l'Empire avec l'Extrême-Orient ne firent que s'amplifier, et la foi chrétienne, avec ses hérésies, qui n'en étaient pas moins du Christianisme, à partir du IVe siècle, porta le nom de Rome, et l'ombre de sa civilisation, jusqu'aux confins du monde; les chroniques impériales chinoises (*les Peintures des Manuscrits orientaux de la Bibliothèque nationale*, 1914-1920, page 89) ont pris soin de noter que la première ambassade romaine envoyée au Fils du Ciel par le souverain de l'Occident, Antoun, c'est-à-dire par Marc Aurèle Antonin, arriva à la Cour, en l'année 166, à partir de laquelle des relations diplomatiques s'établirent entre les deux plus puissantes monarchies qui se partageaient l'ancien Monde. Eusèbe, dans sa *Vie de Constantin* (§ 50; Migne, *Patrologie Grecque*, XX, 1209), nous a conservé cette mention précieuse que des ambassades hindoues s'en vinrent à la Cour romaine révérer le premier empereur chrétien, que leurs chefs proclamèrent que son autorité était unanimement reconnue jusqu'aux grèves de l'océan Indien, jusqu'à la mer du Bengale, que leurs princes le regardaient comme leur suzerain, qu'ils lui avaient élevé des statues, et que des tableaux reproduisaient la majesté de ses traits : Ἃ δὴ προσῆγον τῷ βασιλεῖ τὴν εἰς αὐτὸν Ὠκεανοῦ δηλοῦντες αὐτοῦ κράτησιν, καὶ ὡς οἱ τῆς Ἰνδῶν χώρας καθηγεμόνες, εἰκόνων γραφαῖς, ἀνδριάντων τ' αὐτὸν ἀναθήμασι τιμῶντες, αὐτοκράτορα καὶ βασιλέα γνωρίζειν ὡμολόγουν; et les détails que donne Eusèbe sur ces ambassadeurs, qui offraient en présent des gemmes d'une valeur inestimable, et des animaux, dont l'étrangeté était inouïe dans la cité impériale, montrent assez qu'il s'agit bien dans ce passage curieux d'envoyés de ces princes de l'Hindoustan, dont les coffres ruisselaient d'un amoncellement de joyaux, de diamants et de rubis (cf. *Patrologia Orientalis*, tome XX, pages 53 et ssq.); ces rapports entre le monde qui succéda à Athènes et l'Extrême-Orient se trouvent matérialisés, d'une façon inattendue, cristallisés, sous des espèces précieuses et délicates, dans une petite statuette de bronze, que j'ai vue à l'Exposition de 1900, dans l'officine d'un marchand égyptien, laquelle représente une Isis bouddhique, dont j'ai eu l'occasion de parler dans la *Revue Archéologique* de 1907, tome II, page 207. Ils expliquent comment, par un mouvement inverse, dans une direction absolument contraire, Χριστός est entré dans la légende hindoue, sous la forme Krshṇa : il y a longtemps que l'on a reconnu l'identité des deux personnages divins, et c'est là un fait sur lequel je ne me permettrais pas d'insister : l'imitation hindoue est l'évidence même : pour la félicité des mondes, Vishnou = Nârâyana = Krshṇa s'est incarné dans le sein de Devaki, et naquit à la lumière, fils de Vasoudéva (*Mahâbhârata*, *Âdiparva*, 2428) : il ne connaît point de commencement, il n'aura point de fin, et il réunit en son ipséité les attributs des trois personnalités (2429), qui sont manifestement celles des trois termes de la Trinité, et Indra (2508) l'envoie sur la terre en lui disant : « Incarne-toi dans l'aspect de toi-même. » Le *Mahâbhârata* dit formellement, à la fin du *Çantiparva*

ou moins consciente, l'interminable liste des Ptolémées, qui régnèrent, depuis la mort d'Alexandre le Grand, sur l'Égypte

(Weber, *die Griechen in Indien*, Berlin, 1890, 930), que les sages brahmanes s'en allèrent chercher les secrets de la doctrine de l'Unité, au delà de l'Océan, dans l'Ile blanche, c'est-à-dire chez les Chrétiens d'Alexandrie, dont les prêtres, en effet, s'habillaient de blanc, ce qui frappa également les Chinois, au VIIIe siècle, sous les Thang, qui ont écrit dans le texte de leur chronique, que c'était une caractéristique essentielle des prêtres manichéens de se vêtir d'étoffes blanches; c'est reconnaître d'une façon formelle, dans cette immense épopée, où l'on trouve la mention de Démétrius, Dattâmitra, comme celle du roi Séleucus, Djaloka, dans la *Râdjataranginî*, que la théorie de l'Unité divine, qui s'explique par les incarnations successives, par les avatars, *avatâra*, en sanskrit, traduisant ὑπόστασις, est dans l'Inde une importation chrétienne, qui réduisit l'effrayante multiplicité des dieux védiques, en faisant de leurs personnes des incarnations successives d'une même entité surnaturelle et transcendantale. Krsh-na est, comme χρισ-τό-ς, une forme de participe passif en *-na-* des verbes terminés par certaines consonnes, dont le *sandhi* répugne à la formation habituelle en *-ta-* du participe passif indo-européen; le parallélisme de ces deux noms montre jusqu'à l'évidence que les Hindous ont tenu à rendre fidèlement la forme grammaticale du nom du Christ, en même temps qu'ils en faisaient le personnage essentiel, le plus vivant et le plus délicat de leur panthéon. Colebrooke (*Miscellaneous Essays*, II, 197) et Burnouf (*Introduction à l'étude du Bouddhisme indien*, 136), dont l'autorité est considérable en ces matières, professèrent tous les deux la doctrine que le culte de Krishna est une invention moderne dans l'Inde, que non seulement il est postérieur à l'invention du Bouddhisme, mais qu'il constitue, en fait, une réaction contre la foi de Sakyamouni, qui fut menée par les Brahmanes, ou peut-être qui fut acceptée par eux, dans l'espoir qu'elle les débarrasserait du Bouddhisme, contre lequel ils étaient désarmés; encore faut-il reconnaître que l'invention du Krishnaïsme fut très tardive, puisqu'il n'en est question dans aucun des livres des Bouddhistes, lesquels, certainement, en auraient parlé, s'ils l'eussent connu, à l'époque de la rédaction de leurs traités; bien que la religion fondée par Gautama fût en grande partie une réaction contre le caractère licencieux de la mythologie hindoue, de la forme cultuelle du Brahmanisme, les Bouddhistes n'avaient éprouvé aucun scrupule à conserver l'Élysée d'Indra, qui est un paradis tout sensuel et matériel, si bien que le Krishnaïsme n'avait rien qui pût offenser leurs sentiments. Il est aisé de voir que la légende de Krishna-Vishnou dans l'Indianisme, que les Brahmanes étaient allés chercher à Alexandrie, est une légère altération de l'histoire du Christ. Vishnou s'incarna en Dêvakî, fille de Ramatchandra, nièce du mauvais roi Kansa; dans un songe, qui est une forme d'Annonciation, elle entendit une voix céleste prononcer ces paroles : « Que la paix soit sur les hommes qui ont goûté à la nourriture céleste! tous leurs péchés leur sont remis, et ils jouiront de la béatitude dans l'immortalité ». Puis, elle eut une seconde Annonciation, qui rappelle plus directement celle de la Vierge Marie, au cours de laquelle un brahmane lui révéla que cette nuit même, elle avait conçu de Vishnou, et que c'était Vishnou qu'elle portait dans son sein. Au cours de cette nuit, Kansa aperçut dans le ciel une étoile filante qui rasait la terre, et un brahmane lui apprit l'incarnation de Vishnou, qui devait naître de Dêvakî, pour punir ses crimes, et pour

des Lagides; la confusion est lointaine; elle se produisit rapidement dans les contrées asiatiques, surtout chez les Yavanas (Ἴωνες) de l'Inde, qui vivaient bien loin de la patrie hellénique, et qui n'avaient plus de leur histoire glorieuse qu'une notion confuse, sur les marches de l'Extrême-Orient; elle est complète, absolue, au moyen âge, dans l'Occident chrétien; un traité d'astronomie latin (man. 11065, fol. 118 v°) porte le titre de *Regula ex libris Ptolemei regis de compositione astrolapsus*, un autre (man. 17178), celui moins long, mais tout aussi explicite, de *Ptolemei regis Egyptii liber*, et Ptolémée, au frontispice de son traité de géographie, est, dans certains manuscrits, figuré sous les traits augustes d'un souverain du monde.

Les Ptolémées, comme tous les rois de l'Égypte antique, avaient été de grands bâtisseurs; c'est Ptolémée Philadelphe, qui, 283 ans avant notre ère, avait élevé le Phare d'Alexandrie, qui fut l'une des sept merveilles du monde, et dont les historiens arabes parlent avec une admiration enthousiaste, qui montre que pas un de leurs architectes n'aurait été capable de concevoir et d'exécuter un semblable édifice; ils héritèrent de

apporter la rédemption à l'humanité: comme le fit Hérode, Kansa ordonna le massacre de tous les enfants nés au cours de la même nuit que Krishna, mais le vent transporta Dévaki sur la montagne de la Vierge, et elle trouva la sécurité dans la maison du berger Nanda. Une autre variante de cette légende affirme que Devaki avait eu sept enfants, et que Kansa, sachant que Krishna naîtrait d'elle pour son châtiment, les avait tous fait mettre à mort; le dieu vint au monde, alors qu'un bruit surnaturel éclata, qui couvrit les plaintes de Dévaki. Ces deux formes de la légende du plus célèbre des dieux de l'Hindoustan sont deux adaptations successives de l'histoire du Christ, et ce fait ne saurait surprendre, quand l'on réfléchit que les livres bouddhiques, rédigés vers le Ier siècle (voir page 107), ne connaissent rien de la geste miraculeuse de Krishna, qu'elle ne paraît que dans la *Bhagavadgita*, qui est du IIe siècle.

Ces faits sont déterminants : ils expliquent que l'Inde ne soit que le reflet de la civilisation grecque, et aussi de celle qui naquit de l'Hellénisme dans la Ville Éternelle: que sa géométrie, son astronomie, sa médecine, son théâtre, malgré l'opinion des Indianistes, répètent les normes inimitables du monde classique, en dehors desquelles il n'y a que ténèbres et hideur, la forme, l'absence de forme, de ce qu'on nomme l'art nègre, la superstition dégradante du fétichisme; les formules du Classicisme ne sont pas la vérité contre l'erreur: elles sont la Vie contre le Néant; la vérité n'est point l'inverse de l'erreur; la vérité est une, et appartient à une élite infime; l'erreur est multiple et polymorphe: elle est le domaine de la foule, qui possède ses attributs d'infinité et d'indéfinité, mais l'erreur n'est pas le Néant.

la réputation mondiale des Pharaons, qui avaient couvert la terre égyptienne de monuments merveilleux, dont les sujets, comme les Crétois, inventèrent l'architecture de pierre, alors que les Babyloniens créaient la manière de la brique.

Ainsi se créa en Orient, de la confusion des rois Ptolémées et de l'astronome de Ptolémaïs, la légende syncrétique d'un chef des démons, qui élevait des châteaux magiques par la puissance de ses incantations, comme l'enchanteur Atlant, dans l'*Orlando furioso*, d'un Ptolémée, d'un Turamaya, dont on transforma le nom en Asuramaya, qui commandait aux Dânavas, aux fils de Danu, et qui bâtit pour les Pandavas un palais merveilleux dans les plaines de l'Hindoustan.

C'est un fait absolu, dans toutes les littératures, que l'attribution des monuments aux démons, ou aux anges, indique qu'ils ont été bâtis par des architectes étrangers aux pays où elles fleurissent, et qui avaient d'autres talents que ceux qui les peuvent lire. Toutes les fois que les géographes arabes disent qu'un des édifices qui s'élèvent dans une ville de l'Islam est l'œuvre des démons, il s'agit, sans l'ombre d'une exception, d'un monument romain; c'est dans le même sens que les Cambodgiens affirment qu'Angkor-thom et Angkor-wat furent édifiés par les anges, c'est-à-dire par des architectes hindous, qui étaient venus dans l'empire khmer des côtes orientales de l'Hindoustan; le roi pishdadien Djamshid, souverain de la Perse, et roi du monde, commandait aux *dives*, aux mauvais génies de l'Avesta, qui lui construisirent à Istakhar le « Palais des quarante colonnes »; mais l'Apadana de Persépolis est, dans sa partie essentielle, dans les colonnades de la grande salle royale, l'œuvre d'architectes grecs, qui travaillaient pour Darius, fils d'Hystape; la légende arabe a entouré Salomon, comme le pishdadien Djamshid, de l'auréole mystérieuse d'un pouvoir absolu sur les anges et sur les génies, qui lui construisirent le Temple, dans lequel il adora l'Éternel, Dieu des armées; mais ce que les Musulmans connaissent du prétendu Temple de Salomon, c'est l'immense plate-forme du temple d'Hérode, qui fut construite par des architectes romains, et restaurée à l'époque de Justinien, sur laquelle s'élèvent leurs sanctuaires les plus vénérés, le Dôme de la Roche et la Mosquée Lointaine;

ce fut le démon, c'est-à-dire l'étranger, qui enseigna les écritures à Tahmouras, roi de Perse, et le nom de la graphie hindoue, *dévanâgari* « l'écriture de la cité des dieux », pourrait bien conserver le souvenir de son invention ionienne; et cette circonstance ne fait que confirmer l'origine étrangère de cet Asuramaya. L'introduction de ce Ptolémée syncrétique dans l'épopée hindoue n'a rien qui doive surprendre, si l'on remarque qu'elle s'est produite dans des ouvrages dont la rédaction actuelle ne peut guère se placer avant le IIe ou le IIIe siècle de notre ère, comme le montre suffisamment la manière dont leurs auteurs nomment les Perses, Pahlava, Pallava, ce qui est la forme persane moderne Pahlav, de leur nom antique Parthava, comme le fait est bien connu.

Les Hindous ont toujours eu la manie d'expliquer par des formes sanskrites tous les mots étrangers à leur langue qu'ils ont introduits dans leur vocabulaire; seuls, les philologues arabes peuvent lutter, dans ce domaine, d'ingéniosité, et aussi de présomptueuse ignorance, avec les pandits de Srinagar ou de Bénarès. *Maya* « mulet », ou « homme qui administre un breuvage médical », donnait pour Turamaya une signification très inférieure à celle que l'on obtient avec *mâyâ* « illusion »; les Hindous transformèrent Turamaya « celui qui possède de forts mulets », ou « qui administre de puissants remèdes », ce qui donnait un sens nul ou médiocre pour le nom du Ptolémée syncrétique, grand magicien et grand architecte, en Turamâyâ « celui qui possède une force d'illusion puissante », en même temps qu'ils virent dans le doublet du nom de ce génie, Asuramaya, une simple variante de l'adjectif védique *asuramâyâ* « celui qui possède une puissance magique démoniaque », ce qui est, comme on le voit, une simple variante du sens de Turamâyâ = Turamaya. Cette interprétation porta les Hindous à y voir le synonyme absolu du nom d'un des grands rishis de leur légende, le sage Vaçishtha, ou Vasishṭha (1), superlatif de *vaçi-*, « celui qui jouit d'une influence astrologique prédominante », lequel désigne, en même temps, l'une des étoiles de la grande Ourse; l'iden-

(1) De semblables erreurs se retrouvent dans les divers livres astrologiques

tité de Vaçishṭha et de Ptolémée est prouvée par ce fait que le *Romaça* (*Romaka*)-*siddhânta* nomme Vaçishṭha *Romaça* (*Romaka*)-*muniḥ* « le sage de Rome », c'est-à-dire d'Alexandrie, confondue aux Indes avec la Ville Éternelle.

C'est ainsi que Ptolémée fut assimilé à l'un des sages de la mythologie hindoue, et, par une voie aussi secondaire qu'inattendue, à une étoile de la grande Ourse, près du pôle boréal; ce fait explique à la fois le titre de *Vaçishṭhasiddhânta*, qui fut appliqué à la traduction, ou plutôt à l'une des traductions de la Μαθηματικὴ σύνταξις, et son interprétation par Albirouni, lequel dit qu'il tire son nom d'une étoile de la grande Ourse.

*
* *

L'esprit hindou ne pouvait se tenir pour satisfait de cette complexité, et la dichotomie de la Μαθηματικὴ σύνταξις en *Sûryasiddhânta* et en *Vaçishṭhasiddhânta* ne suffisait pas à sa manie de multiplication indéfinie de tous les nombres. Brahmagoupta, qui vécut au commencement du VIIe siècle, quatre cent cinquante années environ après l'époque à laquelle la Μαθηματικὴ σύνταξις fut introduite dans la science du Djamboudvipa, cite en effet les sources de l'astronomie hindoue sous la forme suivante : Sûrya, Indu, Pulisa, Romaka, Vaçishṭha, Yavana (1). L'interprétation des termes Romaka et Yavana sera donnée dans les pages suivantes; on y verra que ces noms désignent, l'un et l'autre, d'une façon certaine, des traités d'astronomie ou d'astrologie grecque, écrits entre la fin du IVe siècle et l'époque de Brahmagoupta (628), ou, plutôt, celle

de l'Inde, comme dans l'astrologie des Byzantins, et dans les livres arabes qui traitent de cette prétendue science; il y faut voir le résultat de l'ignorance des charlatans qui en traitaient, et qui étaient des gens fort médiocres, sans quoi ils se fussent livrés à des occupations plus sérieuses. Vaçishṭha est le nom d'un des sept sages de la mythologie brahmanique; des six autres, Maritchi, Atri, Aṅgiras, Pulastya, Pulaha, Kratu, les quatre premiers, par une imitation évidente, mais postérieure à la création du *Vaçishṭhasiddhânta*, sont donnés, par d'autres astronomes-astrologues, comme les auteurs de *siddhântas*: ces sept sages de l'Inde sont nés de la pensée de Brahman; il est visible que l'introduction des noms de Pulastya et de Pulaha dans cette liste a été provoquée, ou facilitée, par leur ressemblance avec celui de Paul l'Alexandrin, voir page 428.

(1) Weber, *Catalogue*, II, 297; Albirouni, man. arabe 6080, folio 37 recto.

du premier *Brahmasiddhânta*, vers 190, qui fut remanié par Brahmagoupta dans le *Brâhmasphuṭasiddhânta*, c'est-à-dire dans un laps de temps fort court : l'explication du nom *Indusiddhânta*, que Brahmagoupta cite comme la seconde source de la science astronomique des Hindous, celle des raisons qui ont permis ou provoqué sa juxtaposition dans une même série avec le nom du *Vaçishṭhasiddhânta*, ne peuvent se faire directement, sans passer par l'intermédiaire d'un autre livre, qui se trouve cité dans des traités postérieurs à Brahmagoupta, mais qui existait à son époque, puisque le nom *Indusiddhânta* est une extension arbitraire de son titre, et le suppose. Cette évolution repose sur les équivalences suivantes, sans lesquelles elle est incompréhensible : Vaçishṭha, étoile de la grande Ourse = Atri, étoile de la grande Ourse, et père de la Lune = Indu, la Lune.

La *Nâradasaṁhitâ*, citant les sources de l'astronomie avant le IVe siècle, avant le *Pulisasiddhânta*, énumère Vasishṭha, Atri, Manu ; le nom de Manu, dans cette liste, est purement mythique ; il y faut voir, soit le premier Manu, qui fut le père des dieux et des hommes, par l'intermédiaire de son fils, Maritchi, soit le septième Manu, Vaïvasvata, qui créa la race humaine, et fut l'auteur de la dynastie royale, issue du Soleil : il était difficile à un Hindou de ne pas attribuer au moins une part de l'invention de la science astronomique à un esprit transcendantal, qui avait créé les hommes et le panthéon. Atri, dans la mythologie brahmanique, est un personnage tout-puissant, l'un des sept sages, fils de Brahman (1) ; du feu de son œil, il a créé la Lune, laquelle, en conséquence, est nommée, dans les livres sanskrits, Atridjâta « née d'Atri », et Atridṛgdja « celle qui est née de l'œil d'Atri » ; mais ce nom d'Atri, comme Vaçishṭha, désigne aussi l'une des étoiles de la grande Ourse.

L'on voit qu'à une époque antérieure à celle à laquelle vécut Brahmagoupta, avant le VIIe siècle, et même avant 190, avant l'époque du premier *Brahmasiddhânta*, il s'est produit, sur leur signification commune d'étoile de la grande Ourse, sur ce fait qu'ils sont nés tous les deux de la pensée de Brahman.

(1) Voir page 121.

une double confusion entre Vaçishtha et Atri, et que, du concept de « lune », contenu implicitement dans le nom d'Atri, qui créa de son regard l'astre des nuits, un astronome ancien a passé du nom de Vaçishtha à celui d'Atri.

Ainsi s'explique, dans la liste des sources de la *Nâradasamhitâ*, ce nom d'Atri, lequel, en fait, n'est que le doublet de celui de Vaçishtha; Brahmagoupta, ou l'un de ses prédécesseurs immédiats, continua cette évolution, dont l'esprit se trouve nettement indiqué par le nom de l'auteur auquel est attribué le *Vaçishthasiddhânta*, Vishnoutchandra, dans lequel *tchandra* signifie « lune », synonyme de Atridjâta et de Atridrgdja. Il comprit Atri, non comme désignant la grande Ourse, mais bien la lune, ce qui, dans l'intention qui avait présidé à la création de l'*Atrisiddhânta*, équivalent du *Vaçishthasiddhânta*, était une erreur, et, en corrélation avec le nom de Vishnoutchandra, il inventa un titre *Indusiddhânta*, équivalant à *Atrisiddhânta*, avec le faux sens qui porte sur Atri, pris dans la signification de *tchandra*, et ce fut ainsi que fut créé le quatrième aspect de la Μαθηματικὴ σύνταξις. Le fait que le *Indusiddhânta* n'est point nommé dans les traités hindous en même temps que le *Atrisiddhânta* montre qu'il n'en est qu'un aspect à peine divergent, et que seuls, visiblement, les titres des deux ouvrages diffèrent.

Sur les trois autorités qu'elle cite avant la fin du IVe siècle, avant l'astronomie paulicienne, la *Nâradasamhitâ* parle donc deux fois de la Μαθηματικὴ σύνταξις, en la compagnie d'un personnage purement mythique, Manu, sous les pseudonymes de Vaçishtha et de Atri, qui sont un dédoublement de la traduction approximative de Turamâyâ, évolution de Turamaya, qui transcrit Πτολεμαῖος dans les inscriptions d'Açoka.

*
* *

Les astronomes hindous, jusqu'à la fin du VIe siècle, et même du Ve, s'en tinrent au dédoublement de la Μαθηματικὴ σύνταξις, et c'est avec Brahmagoupta, en 628, que l'on voit apparaître dans la liste de ses sources, la mention de trois ouvrages astronomiques dont la doctrine reproduit celle de Ptolémée, et qui ne

sont, en fait, que des adaptations dans la manière hindoue, de l'ouvrage monumental du savant Alexandrin, le *Sûryasiddhânta*, le *Indusiddhânta*, le *Vaçishṭhasiddhânta* (1).

C'est également la mention de trois ouvrages rédigés suivant la doctrine ptoléméenne que l'on trouve, avec une légère variante, dans un ouvrage qui est cité dans un livre moderne, le *Djyotihçâstra*: Kaçyapa (*sic*) (2), énumérant ses autorités antérieures au IVe siècle, parle de Sûrya, Pitâmaha, Vyâsa, Vasishṭha, Atri, Parâçara, Kacyâpa (*sic*), Nârada, Garga, Maritchi, Manu, Añgiras; dans cette liste, le *Sûryasiddhânta*, le *Vaçishṭhasiddhânta*, le *Atrisiddhânta*, sont les trois trisections de la Μαθηματικὴ σύνταξις, dont on lit les noms dans Brahmagoupta, au commencement du VIIe siècle, avec cette différence que le nom du *Atrisiddhânta* de la liste de Kaçyâpa est remplacé chez Brahmagoupta par le *Indusiddhânta*, le sens de ces deux titres étant le même, Indu se trouvant, comme le fait vient d'être exposé, synonyme d'une partie d'un aspect de Atri, ou plutôt en corrélation avec cet aspect partiel du nom

(1) Du fait que Brahmagoupta cite le *Vaçishṭhasiddhânta* après le *Pulisasiddhânta* et le *Romakasiddhânta*, il ne faut point conclure que le *Vaçishṭhasiddhânta* soit postérieur à l'introduction dans l'Hindoustan de l'astronomie paulicienne, c'est-à-dire à la fin du IVe siècle, à la connaissance par les savants hindous de l'astronomie grecque chrétienne, comme on va le voir, du Ve siècle, autrement dit qu'il n'aurait rien à voir avec le *Vaçishṭhasiddhânta* cité par Albirouni, par la *Virâdhsaṃhitâ*, par Kaçyapa (voir page 131), qui en font tous un ouvrage antérieur à l'introduction dans l'Inde de l'astronomie paulicienne. Cette conclusion dépasserait, et de beaucoup, ce que l'on est en droit d'inférer du classement insolite de Brahmagoupta; l'explication de cette singularité n'est pas aisée; peut-être, mais ce n'est là qu'une hypothèse, faut-il en déduire que Brahmagoupta, sentant que ces trois ouvrages représentent une même et unique doctrine, comme il le dit lui-même, s'est trouvé embarrassé pour les classer; en tout cas, l'accord des autres autorités montre que l'on ne saurait voir dans le *Vaçishṭhasiddhânta* dont parle Brahmagoupta un remaniement de la Μαθηματικὴ σύνταξις postérieur à Paul d'Alexandrie, et contemporain de l'introduction dans la péninsule de l'astronomie et de l'astrologie grecques chrétiennes (voir page 129).

(2) Ce nom se trouve sous les deux formes Kaçyapa et Kacyapa, comme Vaçishṭha et Vasishṭha, Romaça et Romaka, sur lesquelles voir page 131. Ce Kaçyapa-Kacyapa, dont le nom est introduit dans la liste de ses sources, est postérieur à Ptolémée (IIe siècle), et antérieur à la fin du IVe, comme on le voit assez par ce fait qu'il est cité avant l'astronomie paulicienne. Kaçyapa est un personnage mythique, comme Nârada (voir la note suivante).

Atri (1). Ces trois mentions de remaniements de la Μαθηματικὴ σύνταξις se trouvent mêlées, comme on le voit, à des citations imaginaires d'autorités aussi virtuelles que diverses, qui sont des noms de personnages purement légendaires (2), dont plusieurs sont ceux des sages nés de la pensée de Brahman, ce qui était une tendance ancienne, puisqu'elle a donné naissance au titre du *Vaçishṭhasiddhânta;* toutes ces citations, celle de Brahmagoupta, celle d'Albirouni, celle de la *Nâradasaṁhitâ*, celle du *Djyotiḥçâstra*, montrent, d'une manière qui ne saurait être plus limpide, qu'il n'existait rien dans l'astronomie hindoue qui fût antérieur à Ptolémée.

*
* *

Paulos al-Younani, l'auteur du troisième traité fondamental de l'astronomie hindoue, le *Pulisasiddhânta*, est Paul d'Alexandrie, qui écrivait en l'an 94 de Dioclétien (378 de J.-C.), d'après Ptolémée (3), et qui était certainement chré-

(1) De la corrélation de ces faits, de cette circonstance que, sur ces trois sources de l'astronomie hindoue, Brahmagoupta cite Sûrya, Indu, Vaçishṭha, le *Djyotiḥçâstra :* Sûrya, Vasishṭha, Atri, il est visible que le *Atrisiddhânta* et le *Indusiddhânta* sont un seul et même livre.

(2) Les noms en caractères espacés appartiennent au mythe hindou : Pitâmaha est Brahman; il ne faut pas entendre Brahmagoupta, l'auteur du *Brahmasiddhânta*, du *Brâhmasphuṭasiddhânta*, mais bien l'auteur du premier *Brahmasiddhânta*, dont celui-ci est le remaniement; Vyâsa est l'auteur mythique des *Védas* et du *Mahâbhârata;* Parâçara, le père de Vyâsa; Kaçyapa, le fils de Maritchi, c'est-à-dire du premier Manu, père des dieux et des hommes; Nârada, le fils de Brahma; Garga, l'un des grands mounis; Maritchi, le premier Manu; Manu, le septième Manu; Añgiras, le nom d'un des grands mounis, comme Garga; ce mélange incohérent de noms, où les pères sont nommés après les fils, sans aucun respect de la dignité et de l'importance des personnages, dans un désordre absolu, montre qu'il ne faut certainement pas attribuer une valeur absolue à ce fait que Brahmagoupta cite Vaçishṭha après l'astronomie paulicienne (voir p. 127). Quoi qu'il en soit, des listes de la *Nâradasaṁhitâ* et du *Djyotiḥçâstra*, il faut conclure que le *Vaçishṭhasiddhânta* n'est pas postérieur à Paul d'Alexandrie, ce qui, dans ce débat, est la seule considération qui ait quelque importance.

(3) Fabricius, *Bibliotheca Graeca*, IV, 140; c'est avec raison qu'Albirouni a reconnu dans le nom de Sentr(a), écrit *s-i-n-t-r*, celui d'Alexandrie; il n'y a pas à douter que ce nom de Sentra ne figurât dans les textes sanskrits qu'il avait sous les yeux, et ce n'est certainement pas lui qui a inventé cette forme bizarre et inattendue; les Hindous, au ve siècle, ont régulièrement transcrit

tien (1); c'est à juste titre que les pandits lui assignent la troisième place dans la liste de leurs autorités, c'est-à-dire la seconde, puisque le *Sûryasiddhânta* et le *Vasishthasiddhânta* sont des dédoublements de la Μαθηματικὴ σύνταξις.

Le titre du quatrième traité de l'astronomie hindoue transporte dans un monde un peu différent de celui dans lequel vécut Paul l'Alexandrin: *Romakasiddhânta*, *roma-ka* étant l'adjectif régulièrement dérivé de *Roma*, nom de la ville de Rome, désigne, à l'époque à laquelle le cite Brahmagoupta, tout comme le *Yavanasiddhânta*, l'astronomie romaïque. C'est un fait absolu que, dans la littérature arabe, Younan signifie la Grèce antique, par opposition au monde romain, Empire et bas-Empire, et Alexandrie, par opposition à la Syrie (2), comme dans le nom de Paulos al-Younani, qui, dans la terminologie d'Albirouni, au commencement du XIe siècle, doit se traduire Paul l'Alexandrin, Paul le Grec. Mais Younan a évolué de façon à désigner, tout comme Roum en arabe, Roma, Rhoma, en syriaque, Hroum, ainsi que Ta-Thsin, en chinois, Yavana, dans les livres sanskrits, qui parlent de l'Occident, après la

Ἀλεξάνδρεια sous les especes de Aleksantr i a, qu'ils ont compris, par suite d'une étymologie populaire, analogue à celle qui a sévi sur Turamaya, Alaka-santr i a, ce dans quoi ils ont vu, d'une façon approximative, « la ville de Santr a », Alaka, Alaka-prabhâ, dans la littérature hindoue, étant la ville, la capitale de Kouvéra, lequel est nommé Alakâdhipa, et Alakâdhipati.

Le fait qu'Albirouni écrit un *i* dans ce mot prouve qu'il y avait un *é* dans le phonème hindou qu'il transcrivait: la graphie arabe, en effet, ne permet pas d'écrire *é* d'une autre façon, à moins de ne pas le marquer du tout: mais, dans ce cas, au commencement du XIe siècle, on aurait lu Santr a, et non Sentr a, ce que le savant musulman a essentiellement tenu à éviter, et ce pourquoi il a écrit *s-i-n-tra* : cette forme Sentr a est compensative de l'affaiblissement de la transformation de Alek-santr i a en Alak-sentr i a, l'*e* étant long en sanskrit. Sans qu'il soit nécessaire d'insister plus longtemps sur ce point, ce qu'il en faut retenir, et ce qui est plus important, c'est que Sentr a n'est pas une transformation prakrite de Aleksandria, qui serait devenu, dans cette forme altérée de la langue classique, Alekkhandria, ou Alekkhandra: il est assez intéressant de remarquer que, pour de tout autres raisons, Alessandro est devenu Sandro en italien, comme Ἀλεξάνδρεια est devenu Sentra, en sanskrit.

(1) Comme l'indique suffisamment son nom, joint à cette circonstance qu'il date d'après les années de l'empereur Dioclétien: un Païen, romain, eût daté des années de la fondation de la Ville Éternelle; alexandrin, de 5508 ou 5500, ère du monde.

(2) *Les Peintures des manuscrits orientaux de la Bibliothèque nationale*, 1914-1920, pages 68, 69.

conquête romaine, les contrées de l'empire romain, puis le bas-Empire, puis les contrées byzantines, qui furent soumises au VIIe siècle par les Musulmans, par opposition formelle avec le monde grec de l'antiquité, avant que Rome n'eût étendu ses conquêtes en Asie (1); ces provinces étant celles de

(1) *Revue de l'Orient Chrétien*, 1908, 359-366; 1909, 71-74; *les Peintures des Manuscrits orientaux de la Bibliothèque nationale*, 86, 87. En fait, Hroum, en Chine, qui se lit aujourd'hui Fou-lin, désigne, suivant les époques, la Syrie romaine, la Syrie byzantine, la Syrie musulmane, à l'époque du Khalifat, puis aux mains des princes saldjoukides, et, par une extension naturelle, les états du Pape de Rome: le nom Ῥώμη explique celui que l'épopée iranienne donne au fils de Thraêtaona, qui devait régner sur les contrées occidentales du monde : Thraêtaona divisa son empire entre ses trois fils, Airya, qui est *A'rya, le sanskrit *arya* « le noble », qui eut la Perse, Tura, qui symbolise la race des Turks (voir *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1915, page 305) et *Sairima, qui est *Sa'rima = Sarima, avec l'épenthèse de l'-*i*-, auquel le roi abandonna l'Asie Mineure et l'Europe. Roum, qui est la prononciation asiatique de Rôma, est devenu Rim, par suite d'une atténuation vocalique, et cette forme se trouve conservée en turc-osmanli, où Rim رم est la forme courante du nom de la Ville Éternelle; c'est un fait connu de phonétique orientale (*Revue de l'Orient Chrétien*, 1908, page 366) qu'un *r-* initial développe devant lui un phonème adventice, sans lequel il ne peut se prononcer, qui, sous sa forme la plus simple, est l'esprit doux, lequel est identique au *hamza*, en araméen, comme le montre le nom de plusieurs Romes syriennes. أورم ['*ou*]-*rim*, recueilli par Yakout, lequel nous dit que, dans cette forme Ourim, le *hamza* initial (avec sa voyelle) constitue une prononciation paragogique *[']*rim* — *['*ou*]*rim*, le mongol Ouroum 兀林, dans le *Yuan-shi*, Urum, dans Jean de Plan Carpin (*ibid.*); cette particularité explique le nom du terrible rebelle qui faillit, au VIIIe siècle, anéantir la dynastie des Thang, 'An-louk-shan, pour 'Al-louk-shan: comme 'An-sik, pour 'Ar-sik, transcrit, aux siècles voisins de l'ère chrétienne, le nom des Arsacides, Al-louk-shan transcrit, avec l'équivalence $k = t$, sur laquelle il est inutile d'insister, une forme A]routchan, participe actif du verbe *rūč-* « briller », d'où ***rūč-âna*, en perse, qui s'est réduit, en persan moderne, à *rôshân*, *rôshàn*. Le mot turk *Aroutchan, emprunté au persan des Manichéens et des Nestoriens, signifie donc « glorieux, célèbre ». Ce nom paraît dans l'histoire des Turks (vers 550), dans le *Pian-i-tien* (130, 3), sous la forme équivalente An-lou-shen = *roshen*, qui est la forme persane elle-même: le *Sanguilakh* cite un mot روشن *roushan*, *roushen*, avec le sens de dard triangulaire; l'origine étrangère, c'est-à-dire persane, de ce mot, est évidente, comme le montre son *r-* à l'initiale, lequel est absolument impossible en turk ou en mongol, et ne se trouve que dans un nombre infime de mots empruntés; le chemin sémantique qui a conduit du sens de brillant à la signification d'arme blanche est long, mais évident : l'arme d'acier brille à la lumière du jour d'un vif éclat, et c'est par suite d'une série de spécialisations que *roushen* « la brillante » a fini par désigner la dague acérée, puis la dague à section triangulaire, dont la blessure est

l'empire séleucide, qui passèrent sous la puissance romaine, et qui formèrent la partie asiatique du monde byzantin.

sûrement mortelle. Parallèlement à la gutturale que constitue le *hamza*, qui est la douce du *'aïn*, l'*r-* initial, en grec, développe l'aspirée *h*. Ῥώμη = ʰ, — Roma, le premier ρ d'une combinaison -ρρ- développant sur lui, ou avant lui, l'esprit doux, comme dans ἄῤῥυθμος, en nabatéen, au Iᵉʳ siècle אהרומיא Ahroumiya, en syriaque ܗܪܘܡܐ Rhoma: l'aspirée *h* s'est transformée en *s*, suivant un processus connu, d'où une forme *[s]rim = *[sa]rim, qui a été transformée dans la langue de l'Avesta en un thème masculin en *-a*, *Sarima, d'où, par l'épenthèse, *Sairima, nom du fils indigne de Thraêtaona, dont la langue moderne a fait Salm: *h* de *[h-]roum*, ou *s* de *[s]rim*, a évolué en *f*, comme سرخته est devenu سخته et سرنجام, فرنجام, d'où est venu *[f]rim*, que les Célestes ont transcrit *fal-lam*, aujourd'hui *fou-lin*. C'est ainsi que le nom de Rome entra dans le texte de l'Avesta vers le Iᵉʳ siècle, et que les Mages en formèrent le nom d'un prince légendaire, qui était destiné à régner sur les contrées du monde romain. Les Mazdéens conservèrent assez la notion précise que c'était le nom de Rome qui se dissimule sous les espèces de la forme *Sairima = *Sarima, pour qu'un lecteur du *Boundahishn* ait traduit le nom de pays Salm-ân, qui est l'ethnique de *Sarima, par la forme Hrum = Ῥώμη, l'empire romain, sur laquelle je me suis expliqué assez longuement dans cette Revue. Cette interpolation, dans le livre zend, est récente, comme beaucoup d'autres de la même nature: elle n'infirme point ce que j'ai dit autre part de l'époque à laquelle fut, à mon sens, sous le règne des rois achéménides, fermé et clos définitivement le Canon, auquel on préfixa le chapitre initial du *Vendidad*, où se trouvent énumérés tous les pays qui, au IVᵉ siècle avant le Christ, formaient le Grand Iran: le Rituel demeura immuable, ou à peu près: tout au plus, lui ajouta-t-on quelques pièces, quelques hymnes de circonstance: le Code connut quelques remaniements, quelques adaptations, qui furent imposées par des besoins nouveaux: la partie historique, la science, la littérature, évoluèrent plus librement: la Liturgie romaine et le Code civil sont des constantes de notre civilisation; le reste évolue suivant les nécessités, les goûts, les fantaisies.

Le nom de Thraêtaona paraît dans ce premier fargard, où il n'est parlé, ni d'Airya, ni de Tura, ni de Sairima: à cette date lointaine, la monarchie achéménide dormait tranquille à Suse, sans rien craindre des Touraniens, sans rien redouter des Grecs, qu'elle n'avait pu soumettre, ce dont elle se consolait, mais dont elle ne pouvait penser qu'ils viendraient un jour détruire son empire, et envahir ses satrapies jusqu'aux frontières de l'Extrême-Orient, jusqu'aux steppes des Turks, sur lesquels elle prétendait régner: elle ne pouvait s'imaginer, ni se figurer, qu'après un millénaire, les Romains, leurs successeurs, qui les avaient vaincus, ne pouvant forcer les défenses accumulées dans les plaines de Mésopotamie, passeraient par l'Arménie, pour s'en venir consommer la ruine de l'empire perse, pour le livrer, impuissant, aux hordes sémitiques qui montaient des sables du désert arabe. Tura, dans le *Livre des Rois*, qui symbolise les Sakas et les Ephtalites, Sairima, l'ancêtre éponyme des Romains, dont il porte le nom, modifié suivant les constantes et les idiosyncrasies des idiomes orientaux, assassinent leur frère Airya, que leur père destinait à la souveraineté de l'Iran. Le *Livre des Rois* ne fait que répéter la geste de l'*Avesta*: la création de cette trinité, le meurtre de l'Iranien par le Turk et par

C'est exactement dans ce sens qu'il faut prendre le nom d'astronomie romaïque, *Romakasiddhânta*, qui paraît dans Brahmagoupta et dans Albirouni, de *Yavanasiddhânta*, dont parle Brahmagoupta, dans le *Brahmasiddhânta*, et qu'Albirouni n'a pas pris la peine de citer, avec raison, par suite de ce fait qu'il avait une pleine conscience de l'identité absolue de l'astronomie romaïque *romaka* et de l'astronomie grecque *yavana* de la fin de l'antiquité. Ces noms de romaïque *romaka* et de grecque *yavana* désignent, d'une manière certaine, les traités d'astronomie, et également d'astrologie, qui furent écrits en langue grecque, par des auteurs chrétiens, sujets des empereurs de Constantinople, dans les provinces de Syrie, ou même en Europe (1), sous l'influence et sous l'inspiration directe de la Μαθηματικὴ σύνταξις, entre la fin du IVe siècle, date de Paul d'Alexandrie, et l'année 628, qui est celle de la rédaction du *Brahmasiddhânta* (2).

Les savants de l'Inde, dans la liste de leurs autorités, juxtaposent toujours le nom de l'astronomie paulicienne et celui de l'astronomie romaïque; la *Nâradasaṁhitâ* pousse même

le Romain, trahissent, sous le règne des Arsacides, la terreur des Perses, qui se voyaient dans l'Est, et au Nord, aux prises avec les Altaïques, tandis que Rome les prenait à revers, et les poignardait dans le dos, sans qu'ils pussent se défendre contre cette double attaque. C'est seulement dans le *Farvardin Yasht*, où se trouve la commémoration de tous les justes qui vécurent et moururent dans la foi zoroastrienne, et dont la dernière recension est de très basse époque, qu'il est parlé des pays saïrimiens *sairimya*, ce qui est l'adjectif dérivé régulièrement de 'Saïrima, dans le passage célèbre où l'officiant appelle la miséricorde de Dieu sur les âmes des justes de l'Iran, du Touran, des pays saïrimiens, de l'empire romain, des pays saïnis, l'Ouïghourie et la Chine, des pays dahis, les contrées qui s'étendent au Nord de la Perse, de la Caspienne à la Soghdiane, c'est-à-dire sur les hommes qui vécurent suivant la Loi sainte, dans tout le monde connu des Perses, à l'époque des Arsacides. Cette interprétation me paraît préférable à celle de Spiegel, qui proposa de voir les Sarmates dans les pays qualifiés de *sairimya*, ainsi qu'à celle de Windischmann, qui veut y voir les habitants de Solyma, autrement dit de Jérusalem, ce qui est tout aussi impossible, quoique moins contraire au bon sens que l'explication de Spiegel, lequel était d'ordinaire mieux inspiré.

(1) Hroum, en chinois, d'une façon générale, désigne l'empire byzantin; Siao-Hroum en désigne spécialement les provinces d'Asie; Taï-Hroum désigne la partie européenne de l'Empire (*les Peintures des manuscrits orientaux*, 87).

(2) Entre la fin du IVe siècle et le commencement du VIe, si, comme cela est probable, Brahmagoupta n'a fait, il n'avait que trente ans, que remanier un livre qui citait ces mêmes sources.

la précision jusqu'à citer leurs deux noms sous la forme d'un dvandva, Paulastya-Romaçau (1), ce qui montre jusqu'à l'évidence que l'auteur de ce livre gardait la notion parfaitement nette que ces deux formes de la science stellaire se trouvaient unies par les liens de rapports étroits, que l'astronomie romaïque est dans une relation intime avec l'astronomie paulicienne d'Alexandrie, en même temps qu'elle lui est postérieure, comme

(1) Paulastya est un adjectif signifiant « qui appartient à Pulastya »; Pulastya est le nom de l'un des sept grands sages, fils spirituels de Brahman (voir page 424); l'auteur de la *Nâradasamhitâ* a tout naturellement continué l'évolution du concept hindou, qui avait interprété la transcription du nom de Ptolémée, de manière à attribuer la Μαθηματικὴ σύνταξις à deux des sept sages de la mythologie brahmanique, Vaçishtha et Atri (voir pages 123 et 426), et il a voulu voir dans Pulisa, transcription du nom de Paulos, le nom d'un troisième sage, Pulastya, ce qui était d'ailleurs plus facile et plus naturel que de reconnaître ceux de Vaçishtha et d'Atri dans Turamaya, en même temps qu'il introduisait dans sa liste des sources de la science stellaire les noms de deux autres sages, Maritchi et Añgiras; c'est ainsi qu'il a satisfait à son désir d'attribuer à l'un des fils divins de Brahman l'œuvre de Paul l'Alexandrin, tout comme les savants des siècles révolus l'avaient fait pour la Μαθηματικὴ σύνταξις; telle avait été, en effet, la préoccupation essentielle des Hindous dès l'origine, comme on le voit par ce fait qu'Albirouni nous apprend qu'au commencement du XIe siècle, les pandits regardaient les cinq *siddhântas* comme se référant à la doctrine du livre Paitâmaha, et l'exposant, ce livre étant ainsi nommé du Père primordial, qui est Brahman ou Pitâmaha; cette attribution était facile avec le *Vaçishtha-siddhânta* et le *Brahmasiddhânta*, possible avec le *Sûryasiddhânta*, le Soleil étant, comme tout ce qui existe dans ce monde, une création, une émanation de Brahman; il était bien dans l'esprit hindou que les pandits fissent l'impossible pour retrouver Brahman dans les noms des auteurs des autres traités astronomiques, ce à quoi ils ont réussi pour le nom grec de Paulos, quand le nom de la ville de Rome a su résister à la subtilité de leur science étymologique. Cette tendance d'esprit explique comment Brahmagoupta s'est empressé d'intituler son livre *Brahmasiddhânta*, ce qui lui donnait l'occasion en même temps d'y mentionner son nom, comment l'auteur de la *Nâradasamhitâ* a donné à toutes ses autorités le titre de brahmâtchârya, alors que l'auteur hindou du *Romakasiddhânta*, plus conscient des réalités historiques, s'est appelé lui-même romakâtchârya, alors que le personnage qui, à une date tardive, composa un traité des nativités astrologiques, intitulé *Yavanadjâtaka*, se nomme yavanâtchârya, ces deux dernières dénominations devant se comprendre « le maître qui enseigne d'après les doctrines de l'école romaïque ». Kaçyapa, cité par le *Djyotihçâstra* (voir page 431), a respecté le nom de Paul, Pulisa en sanskrit, qu'il cite sous la forme Pauliça, laquelle, avec la *vriddhi*, est sur le chemin qui aboutit à Paulastya dans la *Nâradasamhitâ*, tout en introduisant dans sa liste, comme ce traité d'astronomie, en plus de Vaçishtha et d'Atri, dont l'invention est ancienne, antérieure au premier *Brahmasiddhânta*, et même à Paul l'Alexandrin (fin du IVe siècle), les deux noms sacrés de Maritchi et Añgiras.

le prouve surabondamment ce fait qu'elle est citée après elle. Si l'on remarque que, dans la citation de la *Nâradasamhitâ* (1), le groupe formé de l'astronomie paulicienne et de l'astronomie romaïque n'est séparé du groupe de Vasishṭha et d'Atri, c'est-à-dire du dédoublement de la Μαθηματικὴ σύνταξις, que par un seul nom, celui d'un personnage purement mythique, Manu (2); que déjà Brahmagoupta, dans le *Brahmasiddhânta* (3), cite Sûrya, Indu, Pulisa et Romaka, Sûrya et Indou étant, au même titre, des répliques de l'œuvre de Ptolémée; que Kaçyapa sépare les noms de l'astronomie romaïque et paulicienne, en les intervertissant, Lomaça, Pauliça, assez maladroitement, du dédoublement Vasishṭha-Atri de la Μαθηματικὴ σύνταξις, par les noms de sept personnages purement mythiques (4), on en conclura aisément qu'il n'y pas d'emprunt hindou à l'astronomie hellénique, d'une part, entre Ptolémée et Paul d'Alexandrie, de l'autre, entre Paul et l'introduction des autres traités grecs chrétiens, ce qui est assez conforme aux vraisemblances et aux possibilités historiques.

Si le terme d'astronomie romaïque, sous la plume de Brahmagoupta, désigne d'une manière certaine, au commencement du VIIe siècle, des traités grecs, tout au plus syriaques, écrits par des Chrétiens, c'est un fait certain qu'à des époques plus récentes, ce terme, comme celui d'astronomie *yavana*, qui en est synonyme, désigne l'ensemble de la doctrine astronomique, et surtout astrologique, que les Hindous traduisirent des livres arabes, ou plutôt de leurs dérivés, les auteurs persans, ces traités arabes ayant été, pour leur immense majorité, écrits dans les contrées de la Syrie, qui avaient appartenu à l'empire byzantin, par des Musulmans de langue arabe, dont les Persans se montrèrent les fidèles disciples. Et les Hindous, aux rives du Gange et de l'Indus, demeurèrent dans la véritable tradition

(1) Vasishṭho'trir Manuḥ Paulastya-Romaçau...

(2) Voir page 425.

(3) Voir page 424.

(4) ... Vasishṭha, Atri, Parâçara, Kaçyapa, Nârada, Garga, Maritchi, Manu, Añgiras, Lomaça. Pauliça... voir page 427. Lomaça, pour Romaça, est une forme palie, avec $l = r$, sur l'alternance $ç = k$, $ç = s$ dans Lomaça-Romaka, Pauliça-Paulisa, voir page 427; Lomaça n'est pas pour Romaka, avec *ç* sanskrit en face de *k* indo-européen.

historique, quand ils gardèrent à cette forme abâtardie de la science son nom de romaïque *romaka* et de grecque *yavana*, car la doctrine astronomique et astrologique des Musulmans est tout entière empruntée aux auteurs de l'Alexandrinisme, et remonte, comme terme ultime, à l'autorité suprême de Claude Ptolémée.

C'est en ce sens qu'en l'année 745 de notre ère, l'empereur Thang Huan Tsoung promulgua dans le Céleste Empire un édit par lequel il enjoignait à ses sujets, à partir de cette date, quand ils voudraient parler des Nestoriens, de ne plus employer l'expression « persan » 波斯 (1), et de lui substituer celle de « Syrien » 大秦, la Perse n'ayant fait, en ce qui concerne ces pseudo-Chrétiens, que servir de véhicule, d'intermédiaire, à des doctrines qui provenaient de l'empire grec, et des contrées chrétiennes de la Syrie.

Il n'y a point à douter qu'aux époques modernes, après la conquête du monde par les armées de l'Islam, ce terme d'astronomie romaïque, sous ses deux aspects *romaka* et *yavana*, ne désigne l'importation dans les plaines de l'Hindoustan de la doctrine musulmane, fille dégénérée du Ptolémaïsme : un *Romakasiddhânta*, conservé à la bibliothèque Bodléienne, est visiblement l'adaptation hindoue d'un traité musulman, d'un livre persan (2); un *Tâdjikaçâstra*, littéralement « le traité

(1) En prononciation ancienne, po-sa, avec le ton *shang-phing* pour po, tendant vers pŏ-sa, qui transcrit très exactement, avec *ŏ* = *ŏr*, la forme Fors, qu'ont entendue les Arabes, qu'ils ont écrite فرس, laquelle équivaut au persan Fârs.

(2) Et non d'un livre arabe, comme l'a imprimé Weber, *Ueber die Walkersche Sanskrit-Handschriften-Sammlung in Oxford*, dans la *Zeitschrift der morgenländischen Gesellschaft*, t. II, 1848, page 339, et dans les *Indische Studien*, II, 250; la confusion est facile, et il ne faut pas s'empresser de la reprocher à Weber, dont le travail est remarquable; la nomenclature géographique de ce *Çriromakasiddhânta* reporte nettement en Perse, peut-être dans le Nord-Ouest de l'Hindoustan, à l'époque des empereurs de la dynastie timouride; les préoccupations astrologiques de l'auteur concernent le Khorasan (Khurâsâṇa), le Fârs (Pârâsa), et les contrées du N.-O. de l'Inde, Mâthura, le Magadha, le Goudjarate, les deux aspects du Nord de la péninsule, que les Musulmans discriminent sous les noms de Hind (Hindu) et de Sind (Sindhu); mais ce qui est déterminant, c'est que la Chine y est nommée sous les espèces de *Tchinadêça*, la forme Tchin ne pouvant exister que dans la graphie persane, le nom de la Chine paraissant toujours dans les livres arabes sous la graphie Ṣin, que l'auteur hindou du *Romakasiddhânta* aurait transcrit Siṇa, ou peut-être çiṇa,

arabe » (1), est traduit du persan *pârasîbhâshâ,* les Persans l'ayant visiblement compilé, ou traduit directement, d'un original arabe, comme tous leurs livres d'astronomie et d'astrologie, dans lesquels on chercherait en vain un élément qui remonte au Mazdéisme (2). Et les Hindous ont conservé intacte, jusqu'à l'époque tardive de la rédaction de ce traité, cette notion précise de l'origine hellénique lointaine de ce *Tâdjikaçâstra,* puisqu'ils l'attribuent, d'une manière inattendue, aux Turushka, disciples des Yavanas, c'est-à-dire aux Indo-Scythes, élèves des Hellènes, à ces Turks d'Asie Centrale, qui détruisirent le royaume grec de Bactriane, et fondèrent un empire dans le Nord-Ouest de l'Hindoustan, où leurs savants continuèrent, jusqu'à l'époque de leur chute, la civilisation hellénique (3). Ce qui prouve d'une façon absolue l'origine

mais à laquelle forme il se serait bien gardé de donner la forme Tchîṇa; je n'ai pu déterminer qui est le Dhûmrapoutra, d'après lequel parle l'astronome hindou, qui se nomme Romakâtchârya « le maitre qui enseigne d'après les théories de la science romaïque »; je me demande s'il n'est pas un Ibn Témour, Témour, aux basses époques, étant écrit طمر Démour, si Shavayâṇa, que Weber lit, non sans réticences, dans le titre de ce livre, *Çrîshavayâṇe Çrîromakasiddhânta,* n'est pas une déformation du nom d'Isfahân, Sfahân صفهان dans Khaghani, d'où une forme *Shafayân.

(1) *Indische Studien*, II, 249.

(2) Les Persans ont naturellement fait entrer les cadres de leur histoire ancienne et de leur géographie, de leur légende, de leur geste épique, dans la trame de leurs livres d'astrologie, mais ce sont là des interpolations tardives; elles ne se produisirent, et elles ne pouvaient se produire, que lorsque, aux environs du xe siècle, les Iraniens eurent traduit dans leur langue les ouvrages astrologiques composés en arabe par les gens qui avaient travaillé en Mésopotamie et en Syrie, d'après les sources helléniques.

(3) Il n'est pas impossible que cette attribution du *Tâdjikaçâstra* aux Indo-Scythes, aux Turushka, ne soit née d'un rapprochement hasardé et fantaisiste, mais qui est bien dans l'esprit oriental, et même occidental, où les étymologistes ne laissent pas quelquefois de se montrer trop subtils, entre Turu'b-ka (voir *Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei,* 1925) et Tura(-maya), dans lequel les Hindous ont vu le nom de Claude Ptolémée, d'où le nom de *Sûryasiddhânta* donné à l'un des aspects de l'*Almageste* dans l'Inde. Les Hindous, sans qu'il soit besoin de recourir à cette subtilité étymologique, avaient d'ailleurs une pleine conscience que les Turushka, les Sakas, continuaient à ce point les Grecs, les Yavanas, qu'ils leur étaient identiques, et qu'on ne pouvait les discriminer. Patañdjali, dans son commentaire sur le traité grammatical de Panini, assemble les deux noms des Sakas et des Yavanas dans un complexe *çakayavanam,* qui montre qu'il y voyait les deux aspects d'une même civilisation et leurs noms se trouvent associés dans le texte d'une inscription des Palhavas,

musulmane de ce prétendu « traité arabe », écrit en langue persane, et ses rapports avec l'Hellénisme, c'est qu'on y trouve cité le nom du célèbre Ya'koub ibn Ishak al-Kindi (vers 880), sous les deux formes équivalentes Khindhi et Khindaka, et qu'un des livres écrits par ce savant philosophe et mathématicien s'y trouve nommé *Khindakaçâstra*.

Un *Tâdjika* « l'arabe », par Yavanâtchârya, littéralement « le docteur grec », est une table des étoiles, qui forme un complément du *Djyotiḥçâstra*, et que son auteur écrivit en langue persane; elle fut traduite en sanskrit par plusieurs brahmanes, parmi lesquels Samarasiñha: ce même Yavanâtchârya composa également, évidemment en persan, comme son *Tâdjika*, un traité sur les nativités, d'après les théories du célèbre Abou Ma'shar, et cet ouvrage, en sanskrit, est connu sous le titre de *Yavanadjâtaka* « le livre grec des nativités ».

L'astronomie romaïque, *romaka* et *yavana*, est la dernière qui soit citée, au commencement du VIIe siècle (1), par Brahmagoupta, et par les auteurs plus modernes, par la *Nâradasaṁhitâ* (2) et le *Djyotiḥçâstra* (3), qui la dédoublent, suivant les idiosyncrasies de l'esprit hindou, sous la forme de deux aspects, l'aspect *yavana* désignant la doctrine astronomique que l'Inde emprunta aux Grecs byzantins du Ve siècle (4),

à Nasik, *çaka-yavana-palhava* (Fleet, *the Saka Era*, J. R. A. S., 1911, 823), dans un trinôme, qui témoigne de ce fait que les Palhavas, d'origine perse, considéraient avec raison qu'ils appartenaient à la même forme historique que les Sakas, que les Yavanas; et cela est parfaitement exact, puisque les Séleucides avaient soumis la Perse à leurs lois, qu'ils y avaient importé les normes de la culture hellénique, en même temps que dans les contrées les plus orientales du Grand Iran, dans les plaines du N.-O. de l'Inde, où régnèrent les Sakas.

(1) Avec l'intercalation fautive de Vaçishṭha, qui est la Μαθηματικὴ σύνταξις.

(2) ... Paulastya-Romaçau Maritchir Añgirâ Vyâso Nâradaḥ Çaunako Bhṛguḥ Tchyavano Yavano Gargaḥ Kaçyapaçca Parâçaraḥ, avec l'adjonction, entre ses deux formes, *romaka* et *yavana*, et après son aspect *yavana* de six et de trois personnages, qui appartiennent au mythe, Çaunaka étant un sage préhistorique antérieur à Manu, et Bhṛgu l'un des dix pradjâpatis, fils de Brahman.

(3) ... Manu, Añgiras, Lomaça, Pauliça. Tchyavana, Yavana, Bhṛgu, Çaunaka

(4) La tradition du transfert de l'Hellénisme dans les plaines du Djamboudvipa vivait au IVe siècle dans le monde grec : Nonnus, de Panopolis, en Égypte, vers 400, qui paraphrasa l'Évangile selon saint Jean, a conté dans son long poème des *Dionysiaques* l'expédition de Bacchus, qui s'en alla conquérir les Indes, pour les soumettre à son culte, et qui s'en revint aux rives de la Méditerranée; les *Dionysiaques*, sous leur forme élégante d'épopée homérique, rappellent la manière

celle qui est citée par le *Bràhmasphuṭasiddhânta* de Brahmagoupta, d'après le premier *Brahmasiddhànta*, l'aspect *tchya-*

et le genre de l'*Orlando Innamorato* et de l'*Orlando Furioso;* la conquête des Indes par Bacchus est le souvenir ultime de la grande expédition d'Alexandre, qui lui soumit cette satrapie extrême-orientale de l'empire achéménide; elle célèbre, dans le cadre merveilleux du Paganisme, le triomphe de l'esprit hellène sur les peuples de l'Asie, et cette tradition se retrouve dans d'autres ouvrages, dans la singulière biographie d'Apollonius de Tyane; son auteur affirme que Bacchus fut un Thébain, descendant de Cadmus, qui avait introduit en Grèce les cultes et les arts de la Phénicie et de l'Égypte, et qu'il porta son culte jusque dans l'Inde; les Hindous qui habitaient entre les monts Caucase d'Extrême-Orient et le fleuve Kophène, c'est-à-dire les populations du Kapiça et du Gandhara, affirmaient que ce Bacchus était un personnage qui s'en vint chez eux des contrées de l'Assyrie, et qui connaissait les faits et gestes du Bacchus de Thèbes; ce qui, en termes moins sibyllins, veut tout simplement dire que la civilisation hellénique fut apportée dans ces contrées extrême-orientales du grand Iran, dans les plaines du Nord-Ouest de l'Inde, par les soldats des Séleucides, qui régnaient en Assyrie, ce qui est l'expression même de la vérité historique; seuls, les Hindous qui demeuraient plus loin, à l'Est, entre l'Indus et l'Hydraote, jusqu'au Gange, voulaient que ce Bacchus fût de leur race, et fils de l'Indus; ils prétendaient que le Bacchus thébain s'en vint le visiter dans le Nord du Djamboudvipa, qu'il lui apporta le thyrse, qu'il lui apprit les Mystères (*Dionysiaques*, trad. du comte de Marcellus, notes, p. 114); ces réticences, ces interprétations de la légende, sont inadmissibles; il est facile de voir dans quel esprit elles ont été faites, quelles préoccupations les ont dictées, par quelles idées elles ont été inspirées; elles n'empêchent que les Hindous du Nord du Djamboudvipa, entre l'Indus et le Gange, ne faisaient aucune difficulté pour reconnaître que c'était un Grec, venu des contrées de l'Extrême-Occident, qui avait révélé au Bacchus hindou les mystères de l'Hellénisme; que si l'on tient à admettre, comme le veut la fable grecque, que la source de l'Hellénisme se trouve en Orient, qu'il faille aller chercher ses origines en Phénicie et en Égypte, à des époques extrêmement lointaines, il n'en reste pas moins certain que la tradition de l'Inde affirmait que l'Hellénisme avait été importé dans la Péninsule par les extraordinaires conquêtes d'Alexandre, dont les Hindous, aux premiers siècles de l'ère chrétienne, n'avaient pas eu le temps de perdre le souvenir; le Bouddhisme régnait alors dans l'Hindoustan, comme on le voit assez par ce que dit Nonnos (*Dionysiaques*, 37, 4-6) du samsara, quand il parle des guerriers qui sont morts en combattant les Grecs :

οἷα βίου βροτέου γαιήϊα δεσμὰ φυγόντας
ψυχῆς πεμπομένης ὅθεν ἤλυθε κυκλάδι σειρῇ
νύσσαν ἐς ἀρχαίην.

« qui ont fui les chaînes terrestres de la vie mortelle, et dont l'âme a été renvoyée dans une course circulaire vers la borne antique, d'où elle était accourue ».

Les Grecs avaient favorisé le Bouddhisme, dans le royaume gréco-bactrien, et la tradition hindoue avait gardé le souvenir de leurs bienfaits, que ne connut pas le Brahmanisme.

vana, lequel désigne plus spécialement la discipline astrologique des Musulmans, disciples des Grecs.

Même s'ils n'y avaient pas été portés par de très lointaines tendances ataviques, dont on a vu de nombreux exemples dans ces pages, les Brahmanes n'auraient pu trouver un moyen plus sûr et plus élégant de discriminer entre deux formes scientifiques étroitement apparentées, puisque l'une dérive de l'autre, mais dont la forme extérieure est différente. Ce dédoublement de l'aspect *yavana* de l'astronomie romaïque est parallèle au quadruplement de la Μαθηματικὴ σύνταξις; il traduit un besoin inné de multiplicité et de complication, comme l'équivalence des deux mots sanskrits *yavanika* et *djavanika* « la grecque, ἰωνική », qui désignent le rideau du théâtre hindou, avec le même système d'alternance consonnantique *y* = *dj* = *tch*.

Cette analyse des sources de l'astronomie de l'Inde, poussée jusqu'à ses dernières limites, montre, d'une façon évidente, qu'elles consistent uniquement en la Μαθηματικὴ σύνταξις de Claude Ptolémée, du IIe siècle; en un traité alexandrin chrétien, de la fin du IVe siècle, qui répétait sa doctrine; en des adaptations chrétiennes, écrites en Syrie, entre la fin de ce IVe siècle et les premières années du VIe, ou du VIIe, qui la continuaient; en des livres arabes et persans, qui sont des remaniements plus ou moins heureux de ces traités chrétiens; et que ni l'auteur du premier *Brahmasiddhânta*, au Ve siècle, ni Brahmagoupta, en 628, dans le *Brâhmasphuṭasiddhânta*, n'ajoutèrent rien aux sources ptoléméennes et chrétiennes, parce qu'il n'existait pas dans l'Inde d'astronomie, avant que les Yavanas n'y eussent introduit l'œuvre de Claude Ptolémée, comme le montre suffisamment ce fait que tout ce qui n'est pas grec dans la science stellaire des Hindous est attribué par leurs érudits à des sages mythiques des anciens âges.

C'est un fait connu dans l'étude de l'Indianisme qu'un grand nombre d'éléments de la terminologie astronomique de la Grèce ont passé, sous une forme à peine altérée, dans celle des Hindous, ce qui prouve que leur doctrine est un simple emprunt à celle de l'Hellénisme, dont elle a transcrit les termes (1). Il

(1) Le problème comporte trois possibilités, à l'exclusion d'une quatrième solu-

n'y a aucun doute que les termes sanskrits ne transcrivent des mots grecs, et que ce ne soient pas les termes grecs qui trans-

tion : 1° les termes astronomiques communs au grec et au sanskrit proviennent, par héritage phonétique, du vocabulaire de l'indo-européen, comme le reste du trésor des vocables de ces deux idiomes; 2° ils ont été empruntés par le sanskrit au grec; 3° ils ont passé du sanskrit en grec.

Le soleil, dans les livres de l'astronomie hindoue, se nomme _hêli-_, ce qui est dans une relation certaine avec le grec ἥλιος, tandis que l'astre du jour est couramment nommé _sûrya_ dans la littérature sanskrite, avec les formes secondaires, d'un usage beaucoup plus restreint, _sŭra_, _sûra_, _sûri_, _svăr_, _svăru_, qui dérivent toutes d'une racine indo-européenne *_swar-_; c'est l'évidence même que le mot grec ἥλιος = sϝήλ-ιο-ς représente une forme indo-européenne *_swâr-ya-s_, avec l'_â_, laquelle se retrouve dans le perse _(h)uwâra-_, dans le nom de la province de Khorasmie, (H)uwârazmia, Χορασμίη et Χωράσμιοι, avec l'_â_ rendu par l'ω, tandis que _svăr_, _svăru_, _sŭra_, _sûra_, _sûri_, _sûrya_, dérivent de formes indo-européennes qui contenaient un _ă_, *_swăr-_, *_swăr-u-_, *_swăr-a-_, _swăr-i-_, *_swăr-ya-_, dans certaines desquelles _-wa-_ s'est réduit à _-ŭ-_, ou à _-û-_, par le même processus qui a conduit l'instrumental *_yŭwanâ_, de _yŭwan_, successivement à *_yuwanâ_, *_yuunâ_, _yûnâ_, qui est la forme régulière de la grammaire sanskrite, dans le même esprit qui a réduit la forme indo-européenne *_swăr-_ au latin _sol_; ἥλιος dérive régulièrement de *_swâr-ya-s_, comme ὕπνος de *_swap-na-s_, avec la chute successive de la semi-voyelle et de la sifflante, par l'application de lois phonétiques constantes, et correspond rigoureusement, à la quantité de la voyelle près, à la forme hindoue _sûryas_; jamais, dans aucune circonstance, un phonème indo-européen dérivé de la racine *_swăr-_ n'a pu, dans l'Inde, aboutir à la forme _hêlĭ-_, qui se trouve dans la littérature astronomique du Djamboudvipa; ce mot, s'il appartenait au vocabulaire hindou, supposerait l'existence d'une forme *_ghêrĭ-(s)_, *_gêrĭ-(s)_, dans l'indo-européen, laquelle serait représentée dans le domaine hellénique par χῆλι-(ς), χῆρι-(ς), γῆλι-(ς), γῆρι-(ς), sur le terroir italique, par _heli-(s)_, ou _geli-(s)_; d'où il résulte qu'_hêli-_, en sanskrit, n'est pas une forme hindoue, que ce mot s'explique uniquement dans l'hypothèse qui consiste à admettre qu'une forme grecque ἥλιος, régulièrement dérivée de *_swâr-ya-s_, parallèlement au sanskrit _sûr-ya-s_ = *_swăr-ya-s_, a été empruntée aux Hellènes par les astronomes de l'Inde, bien après l'époque proethnique; sans compter que c'est uniquement dans le slave et l'italo-grec que la racine *_swar-_ a donné des dérivés en _-l-_, alors que ses dérivés en indo-iranien sont toujours en _-r-_.

Le sanskrit _paṇaphara_ est le grec ἐπαναφορά « lever d'un astre »; il est visible que _paṇaphara_ n'a absolument aucune étymologie possible dans la langue des Brahmanes, dans laquelle il n'existe pas un seul élément que l'on puisse rapprocher de ceux par la composition desquels on pourrait être tenté d'expliquer le terme singulier de _paṇaphara_, _paṇa-phara_. Ἐπαναφορά, au contraire, en grec, s'explique admirablement par ἐπ(ί)-ἀνά-φορά, dont la formation et le sens sont évidents, et qui dérive, autant qu'il est possible de le supposer, d'un mot indo-européen *_api-anu-bhara_, si tant est que nos lointains ancêtres se soient embarrassés l'esprit de la complexité de semblables concepts, en admettant, ce qui est possible, et même probable, que les Hellènes ont spécialisé dans l'idée de direction verticale le sens primitif de *_anu_ « en suivant la direction

crivent des mots hindous; le problème, toutefois, à première vue, ne laisse pas de se présenter sous des espèces assez ambiguës, puisque le grec et le sanskrit sont des idiomes qui ont une origine commune, qui dérivent d'une même langue, puisqu'une partie importante du vocabulaire hellénique correspond rigoureusement, par l'application de quelques lois phonétiques certaines, à une partie du lexique hindou; d'où il résulte assez naturellement que les personnes qui ne connaissent pas, dans leurs détails, les lois qui régissent le passage des phonèmes d'une langue dans l'autre, ou plutôt les transmutations qu'ont subies les mots indo-européens pour aboutir en Europe aux formes grecques, en Extrême-Orient aux vocables hindous, pourraient conclure témérairement que l'emprunt a été fait par le grec au sanskrit; partant, que si l'astronomie hellénique présente des ressemblances évidentes avec celle de l'Hindoustan, c'est que les émules de Ptolémée ont pris l'essence de leur doctrine aux pandits des rives du Gange et du Brahmapoutra. Mais c'est là un sophisme dont la spéciosité se dissipe à la lueur de la grammaire comparée; elle montre que les termes astronomiques qui ont des formes très voisines à Bénarès et à Alexandrie ont certainement été empruntés par le sanskrit au grec, et qu'il est matériellement impossible qu'ils aient passé de la langue des Brahmanes dans celle de Ptolémée.

E. BLOCHET.

(*A suivre.*)

naturelle », et qu'ils ont modifié la vocalisation par analogie avec κατά, qui exprime le concept opposé. Que si l'on veut supposer l'existence en sanskrit d'un mot *paṇaphara*, il faut se résoudre à créer dans l'idiome proethnique un monstre **panabhara*, sans étymologie possible, qui serait en grec quelque chose comme πανασαρα(?); d'où il résulte que *paṇaphara*, en sanskrit, ne s'explique pas comme un legs naturel de l'idiome primitif, tandis que ἐπαναφορά s'explique admirablement par les idiosyncrasies du passage de l'indo-européen à l'hellénique, dans une signification excellente; partant, que *paṇaphara* ne s'explique que dans cette hypothèse qu'il est dans l'Inde une forme apocopée d'un mot, qui sous les espèces de ἐπαναφορά, avec *ana*, à la place de *anu*, est une création purement hellénique; encore faut-il remarquer que les Hindous ont complètement détourné ce vocable de son sens étymologique, pour lui donner celui d'une maison astrologique, ce qui montre qu'ils l'ont pris au grec, sans se rendre un compte exact de ce qu'il voulait dire, comme bien d'autres, comme διάμετρον, dont ils ont fait, sous la forme *djâmitra*, le nom de la septième mansion lunaire.

BIBLIOGRAPHIE

Die Anaphora des monophysitischen Patriarchen Iôḥanân I, hrsg., übersetzt und in Zusammenhang der gesammten jakobitischen Anaphorenliteratur untersucht, von Dr. P. Hermann Fuchs, dans *Liturgische Quellen* hrsg. von Dr P. Kunibert Mohlberg und Dr Adolf Rücker, Heft 9, Münster en Westphalie, 1926, pp. lxxxii et 66, Mk. 7,80.

Nous avons loué dans cette revue (1) l'édition donnée par M. Rücker de l'anaphore syrienne de saint Jacques, qui est l'anaphore fondamentale du rit antiochien. L'anaphore publiée aujourd'hui dans la même collection par M. Fuchs appartient au même rit. Elle est l'œuvre du patriarche Jean Ier, qui, après avoir été moine dans le célèbre couvent d'Eusebônâ, gouverna l'église monophysite de langue syriaque dans des temps difficiles, d'un jour inconnu de l'année 1er octobre 630-30 septembre 631 (942 des Séleucides) au 14 décembre 648.

Quelle qu'ait pu être la vogue de cette anaphore au temps de son auteur, elle ne nous est parvenue que dans trois mss. : Sachau 185 à Berlin, Borgia syriaque 150 au Vatican, enfin Warner 108 à Leyde où elle est attribuée au patriarche Jean X, Išô bar Šušan. Les manuscrits de Berlin et de Rome paraissent contemporains, dernier quart du xiiie siècle; celui de Leyde est plus récent; de Goeje le croit écrit au xive ou xve siècle. Les mss. du Vatican et de Leyde (V et L) s'accordent assez souvent contre celui de Berlin (B), auquel M. Fuchs donne cependant la préférence, car ses leçons représentent mieux l'original, tandis qu'apparaissent dans L et même V des adaptations aux usages récents.

L'anaphore de Jean Ier a le même agencement que celle de saint Jacques, comme il convient à une anaphore écrite en syriaque, mais elle n'est pas sans points de contact avec l'ancienne liturgie en usage dans le patriarcat d'Antioche. avant que le rit de Jérusalem s'y implante, celle qui est attestée dans le huitième livre des Constitutions apostoliques. C'est une caractéristique retrouvée par M. Fuchs dans plusieurs autres anaphores composées en syriaque à une époque ancienne, et c'est un bon argument de critique interne pour corroborer l'attribution de l'anaphore étudiée au patriarche Jean Ier. On relève dans le même ordre d'idées que la prière pour les rois chrétiens, en faveur de qui le prêtre demande la victoire « afin que les chrétiens puissent mener de nouveau une vie paisible et tranquille », s'entend au mieux dans les premiers temps de l'expansion musulmane. Dans les anaphores tardives, rédigées alors que

(1) T. XXIV (1924), pp. 223 sq.

les chrétiens de langue syriaque étaient depuis longtemps sous la domination arabe, la prière pour les rois chrétiens disparait comme étant devenue sans objet.

On trouvera dans la très longue introduction de M. Fuchs une étude intéressante sur le développement de la liturgie chez les Jacobites de rit antiochien. Dans la deuxième moitié du IVe siècle, on célébrait dans le patriarcat d'Antioche suivant les formules attestées par le huitième livre des Constitutions Apostoliques; mais au cours du Ve siècle, sous l'influence peut-être des pèlerins qui fréquentaient les Lieux Saints, la liturgie de Jérusalem s'introduisit et devint prépondérante : c'est la liturgie de saint Jacques, dont le texte grec représente l'état le plus ancien, déjà fixée pour la tradition syriaque avant la fin du VIe siècle. Cette liturgie, née à Jérusalem et codifiée dans l'église d'Antioche, au lieu de s'immobiliser comme celle de Constantinople, accepta de bonne heure un principe de variété et précisément dans cette partie de la messe, que nous serions plus volontiers portés à considérer comme immuable, l'anaphore, qui s'étend de la prière pour la paix aux prières après la communion.

Plusieurs des anaphores jacobites sont traduites du grec : c'est certain pour celles de Timothée d'Alexandrie, Ignace, Cyrille, Grégoire de Nazianze, Sévère, qui sont pseudépigraphes, et pour celle composée par le contemporain de Sévère, Jean de Bosra; c'est vraisemblable pour d'autres attribuées à Célestin, Julien et Clément de Rome, à Eustathe d'Antioche, à Denys l'Aréopagite, ainsi que pour celle des douze Apôtres. Ce sont d'ailleurs les seules anaphores qu'on rencontre dans les neuf missels du Musée Britannique antérieurs au XIIe siècle; celles du premier groupe ont été traduites au temps de Paul de Tella et de Jacques d'Édesse. Plusieurs contiennent des prières, qui laissent deviner l'époque de leur composition : Jean de Bosra fait allusion aux incursions des Huns dans les premières années du VIe siècle, l'anaphore attribuée à Grégoire évoque la sanglante persécution qui éprouva l'église monophysite après la déposition du patriarche Sévère en 518. L'anaphore d'Eustathe, qui mentionne les incursions des barbares, est contemporaine du grand et terrible raid des Sassanides au début du VIIe siècle ou des premières attaques de l'islam; celle de Clément a été écrite dans la première moitié du même siècle. Enfin deux anaphores, celles de Célestin et Jean de Bosra, qui citent les deux patriarches jacobites d'Antioche et Alexandrie sans aucune allusion à un évêque local, font voir par là même qu'elles ont été écrites pour la cité patriarcale.

Parmi les anaphores pseudépigraphes composées certainement en syriaque, deux ont un caractère assez particulier : celle dite d'Athanase, qui a conservé plusieurs éléments rappelant la liturgie des Constitutions Apostoliques, et celle mise sous le patronage de S. Jean Chrysostome, qui n'est pas sans quelque rapport avec le rit constantinopolitain. Les anaphores de saint Jean l'évangéliste, de Dioscore et des Saints Pères, cette dernière composée au XIIe siècle par Théodore bar Wahbûn, suivent de près le schéma de l'anaphore normale; elles se distinguent à la fois par des

omissions et une certaine prolixité. Les liturgies de Sixte, Thomas, Marc Pierre, dont deux ont eu l'honneur de l'impression dans le missel syrien catholique de 1843, sont manifestement de basse époque, appréciées et souvent copiées, à cause de leur extrême brièveté. Les anaphores attribuées à Philoxène de Mabboug, Jacques Baradée, Marouta de Tagrit, Moyse bar Képha, Jacques d'Édesse ne sont guère plus intéressantes, suivant de près l'anaphore normale qu'elles surchargent; l'anaphore attribuée à Jacques d'Édesse paraît contemporaine des croisades.

Mettons encore à part un fort contingent d'anaphores composées du XIe au XVe siècle par des patriarches et autres prélats de l'église jacobite syrienne, il ne reste qu'un tout petit lot d'anaphores écrites en syriaque avant l'an 1000 par des personnages connus : deux composées sur les bords du Tigre au IXe siècle par Lazare évêque de Bagdad et le patriarche Cyriaque, et deux plus anciennes appartenant à la partie occidentale de l'église de langue syriaque, celles de Jean Ier et Jacques de Saroug.

M. Fuchs a échafaudé d'une façon assez artificielle ses observations sur le développement de la liturgie jacobite en langue syriaque, dont nous venons de donner un résumé, et ceci afin de mettre en relief l'anaphore qu'il éditait. C'est un procédé légitime, mais qui ne facilite pas au lecteur le classement des idées qu'il recueille au cours de son examen.

La substance des anaphores ne dépend pas du fait que celles-ci ont été placées sous tel ou tel nom : il semble que M. Fuchs, ayant devant les yeux un ample matériel, a commencé par étiqueter le tout sur l'apparence, afin d'être bien sûr de s'y reconnaître. J'aurais aimé qu'il donnât quelque part un tableau de ces anaphores groupées, non plus d'après leurs noms, mais d'après leurs caractères internes : anaphores suivant uniquement la distribution de l'anaphore normale, anaphore rappelant à la fois celle de saint Jacques et l'ancienne liturgie antiochienne, anaphores à influences étrangères. Réparties chronologiquement dans chacune de ces séries, pour autant qu'on peut le faire avec une certaine probabilité, ces anaphores auraient pris un tout autre relief.

Mais cette critique sur l'agencement de l'introduction ne tend aucunement à diminuer la valeur du travail accompli par M. Fuchs. C'est une excellente méthode pour s'exercer aux disciplines orientales que de préparer une édition avec soin, et ce premier essai nous fait désirer que l'auteur continue dans la voie où il s'est engagé sous la direction d'un professeur qui est tout à la fois un orientaliste éprouvé et un ardent ami des études liturgiques. Je souhaite que M. Baumstark intéresse encore à ces travaux de nombreux élèves; ainsi pourrons-nous espérer d'avoir enfin pour les textes liturgiques syriaques des éditions dignes de la matière.

L'impression m'a paru excellente, je dois protester cependant contre l'orthographe « Tisserand » aux pp. VII et LXXVI, n. 2.

Rome, le 1er décembre 1926.

Eugène TISSERANT.

M. Chaîne, *La chronologie des temps chrétiens de l'Égypte et de l'Éthiopie*, grand in-8°, xvi-341 p., Paris, Geuthner, 1925.

Le but de M. Chaîne en écrivant ce livre a été de combler une lacune en fournissant aux historiens de l'époque chrétienne de la Vallée du Nil l'instrument qui leur manquait pour traduire les datations, souvent compliquées, que fournissent en abondance les documents coptes et éthiopiens. La chronologie de cette période est en effet une véritable science, assez abstruse, et le livre de M. Chaîne s'en présente comme la grammaire, avec ses principes, ses tableaux et, chemin faisant, ses exemples.

La première partie, historique, traite du calendrier de l'Église copte-éthiopienne d'Alexandrie. Elle fait d'abord assister à l'élaboration des différentes ères qui devaient, avec le temps, céder la place à l'Ère égyptienne de l'Incarnation, en usage encore de nos jours dans l'Église d'Éthiopie. Un chapitre spécial est consacré à l'Ère de Dioclétien ou des Martyrs, qui devait avoir une si haute fortune en Égypte et dont l'auteur démêle avec pénétration les origines : on ne saurait en effet les trouver, ni dans la volonté inexplicable de perpétuer la mémoire d'un persécuteur, ni dans celle d'immortaliser le souvenir de ses victimes, puisque la persécution a éclaté en Égypte en 303, alors que l'ère dite « des Martyrs » commence en 284. Il est vraisemblable que cette année 284 a été choisie comme point de départ d'une ère parce qu'elle présentait pour le comput pascal les caractéristiques d'un début de cycle. En fait elle coïncidait avec l'an 1 de l'empereur Dioclétien et, par la force de l'habitude acquise de mentionner le nom de l'empereur après l'énumération de l'année, du mois et du jour, Dioclétien se trouva fortuitement associé à la formulation des dates de l'ère nouvelle. Plus tard, quand sous l'influence des persécutions musulmanes l'Église d'Égypte voulut exalter le souvenir des martyrs nationaux de la Grande Persécution, elle remplaça dans l'expression de son ère le nom du persécuteur par la mention de ceux qu'il avait envoyés au supplice.

La question de l'ère, cet exemple le prouve, est en relation étroite avec celle du comput. Les chapitres qui suivent retracent l'histoire du calcul pascal à Alexandrie, depuis les Quartodécimans, en passant par le comput d'Anatole, jusqu'à celui de Denys le Petit qui, adopté par Rome, devint le Comput Universel, encore en usage aujourd'hui dans l'Église. L'auteur, avec non moins de pénétration et de sens historique que dans les chapitres précédents, montre que ce dernier n'est en réalité que le résultat de l'introduction de l'Ère Chrétienne dans le comput alexandrin : c'est de ce point de vue qu'il faut juger la réforme de Denys, qui n'est pas celle d'un chronographe mais bien celle d'un computiste.

La seconde partie expose en détail le mécanisme du calendrier et du comput de l'Église copte-éthiopienne, avec un luxe de tableaux et d'exemples qui en rendent la compréhension facile et qui sont des instruments précieux pour l'établissement des dates. Une troisième partie, consacrée

à la chronologie, donne, entre autres tableaux très utiles, celui des caractéristiques annuelles selon le comput alexandrin, avec concordance des différentes ères, et celui de la concordance des années des divers calendriers avec celles du calendrier musulman.

Enfin un Appendice groupe une série de tableaux chronologiques, qui n'avaient pas à vrai dire leur place dans le reste de l'ouvrage, mais qui ne sont pas ceux que l'on consultera le moins souvent : listes des Empereurs de Rome et d'Orient, des sultans de Constantinople, des consuls romains, des préfets d'Égypte, des papes, des patriarches d'Alexandrie, et bien d'autres. Un index des noms propres termine l'ouvrage.

Éléments précieux qui, ajoutés aux autres, font du livre de M. Chaine un manuel complet et pratique pour la recherche des dates relatives à l'Égypte chrétienne. Son dessein, avoue l'auteur en terminant sa préface, a été d'être utile : il peut être convaincu qu'il l'a pleinement réalisé.

Étienne Drioton.

François Nau. — Deux épisodes de l'histoire juive sous Théodose II (423 et 438) d'après la vie de Barsauma le Syrien. (Tirage à part de la *Revue des Études juives*, t. LXXXIII, n° 166). Paris, Librairie Durlacher, 1927.

En 1913 et en 1914, M. F. Nau a donné dans la *Revue de l'Orient chrétien* une analyse des manuscrits syriaques qui nous ont conservé la biographie du moine monophysite Barsauma. Il y est question de destructions de temples d'idoles et de synagogues de Samaritains et de Juifs que ce moine opéra entre les années 419 et 423, au cours de voyages qu'il fit à plusieurs reprises en Palestine et jusqu'en Arabie, et il y est également fait mention d'un mouvement sioniste qui eut lieu en 438 à la faveur de l'impératrice Eudocie, épouse de Théodose II, et de son oncle Asclépiodote, mais qui fut vite étouffé par un soulèvement à Jérusalem et peut-être en Syrie. L'étude de ces faits a permis à M. Nau de mettre dans leur vrai cadre les lois favorables aux Juifs qui furent portées par Théodose II en février 423, avril 423 et août 423, après que l'impératrice Eudocie eut été proclamée auguste, afin de mettre un terme aux exploits de Barsauma. Par contre, l'intervention de Siméon stylite auprès de Théodose II doit se placer en 438 après le soulèvement de Jérusalem auquel Barsauma avait pris part, et pour le même motif, la loi du 31 janvier 439 est nettement défavorable aux Juifs. Enfin il ressort de ces faits que Barsauma acquit ainsi un grand renom auprès de l'empereur Théodose; aussi apparaît-il au conciliabule d'Éphèse, au mois d'août 449, imposé par deux lettres de l'empereur, réclamé deux fois par Juvénal, évêque de Jérusalem, qui avait été témoin de son zèle, et ainsi seul moine admis à siéger avec les évêques. C'est ainsi que M. Nau a heureusement tiré parti de ses connaissances étendues de l'histoire ecclésiastique et de l'histoire profane.

M. Brière.

TABLE DES MATIÈRES

CONTENUES DANS CE VOLUME

Pages.

I. — LA CONQUÊTE DES ÉTATS NESTORIENS DE L'ASIE CENTRALE PAR LES SCHITES. Les influences chrétienne et bouddhique dans le dogme islamique, par **E. Blochet** 3

II. — CATALOGUE DES MANUSCRITS GÉORGIENS de la Bibliothèque patriarcale grecque à Jérusalem (*Fin*), par **Robert P. Blake** 132

III. — LES INSCRIPTIONS ARMÉNIENNES D'ANI, DE BAGNAÏR ET DE MARMACHÊN, par **K. J. Basmadjian** 156, 258

IV. — UNE PAGE DE SAINT HIPPOLYTE RETROUVÉE, par **Robert P. Blake** 225

V. — LA DOUBLE RECENSION DE L'HISTOIRE LAUSIAQUE DANS LA VERSION COPTE, par **M. Chaîne** 232

VI. — RÉCIT DE LA MANIFESTATION DE LA CROIX, par **S. Grébaut** et **L. Guerrier** 276

VII. — LE QUESTIONNAIRE DE SAINT GRÉGOIRE L'ILLUMINATEUR et ses rapports avec Eznik, par **N. Adontz** 309

VIII. — L'ARMÉNIEN CLASSIQUE pour lui-même, par **L. Mariès** 378

IX. — LES SOURCES DE L'ASTRONOMIE HINDOUE, par **E. Blochet** 400

MÉLANGES

I. — LES MIRACLES DU SAINT ENFANT CYRIAQUE (*Fin*), par **S. Grébaut** 187

II. — MANUSCRITS ÉTHIOPIENS appartenant à M. Bergey (*suite*), par **S. Grébaut** 196

BIBLIOGRAPHIE

Pages.

I. — C. Chapman, Michel Paléologue, restaurateur de l'Empire Byzantin, 1261-1282 (*A. Vasiliev*)........ 220

II. — Martin Jugie, Theologia dogmatica Christianorum Orientalium ab Ecclesia catholica dissidentium, t. I. (*A. Vaillant*)........ 221

III. — Louis Halphen, Les Barbares, des grandes invasions aux conquêtes turques du XIe siècle (*M. Brière*)........ 223

IV. — H. Fuchs, Die Anaphora des monophysitischen Patriarchen Iôhanan I (*E. Tisserant*)........ 442

V. — M. Chaîne, La chronologie des temps chrétiens de l'Égypte et de l'Éthiopie (*Et. Drioton*)........ 445

VI. — François Nau, Deux épisodes de l'histoire juive sous Théodose II (423 et 438) d'après la vie de Barsauma le Syrien (*M. Brière*)........ 446

Le Directeur-Gérant :
R. Graffin.

Typographie Firmin-Didot et Cie. — Paris. — 1927

REVUE

DE

L'ORIENT CHRÉTIEN

DIRIGÉE

Par R. GRAFFIN

TROISIÈME SÉRIE

Tome VI (XXVI)

26e volume. — 1927-1928

For use in Library only

For use in Library only

I-7 v.25/26
Revue De L'Orient Chretien
Princeton Theological Seminary-Speer Library
1 1012 00321 9864